KAREN SPALDING

DE INDIO A CAMPESINO

Cambios en la estructura social del Perú colonial

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

DE INDIO A CAMPESINO

KAREN SPALDING

DE INDIO A CAMPESINO

Cambios en la estructura social del Perú colonial

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

HISTORIA ANDINA / 2

© IEP *ediciones*
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telfs. 32-3070 / 24-4856

Impreso en el Perú
1ª edición, 1974

CONTENIDO

Presentación 9
Heraclio Bonilla

Introducción 19

TRANSFORMACIONES INTERNAS DE LA SOCIEDAD INDÍGENA

1. El kuraka y el comercio colonial 31
2. Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial 61
3. La red desintegrante 89

INDIO Y EUROPEO: RELACIONES DE DEPENDENCIA

4. El corregidor de indios y los orígenes de la hacienda serrana peruana 127

5. ¿Quiénes son los indios? 147

SUGERENCIAS Y DIRECCIONES

6. El indio en la colonia: investigaciones pasadas y perspectivas futuras 197

Bibliografía 251

Presentación

El valor de los trabajos que Karen Spalding viene realizando desde 1964 sobre la historia del Perú colonial es reconocido internacionalmente. Sus ideas están expuestas en este libro con claridad y precisión. Por consiguiente, me limitaré a delinear el "modelo" de la sociedad colonial peruana que este libro sugiere, destacando sus características más importantes.

En el Perú, hasta hace muy poco, se estaba habituado a pensar en Atahualpa-Pizarro y La Serna-San Martín, como el prólogo y el epílogo de la historia colonial de este país. Los capítulos intermedios, por otra parte, desbordaban con los Almagro y los otros Pizarro y también, de vez en cuando, con los Manco y los Amaru. Las páginas de este libro de historia, por otra parte, fueron incrementadas por solemnes discusiones tendientes a saber si el Perú fue "conquistado" o "invadido", si el Estado destruido en Cajamarca era uni o multiétnico, si los indios eran dóciles o rebeldes, traidores o leales al Inca, si los españoles trajeron la luz de la civilización o las ti-

nieblas de la barbarie y si, finalmente, después de tres siglos de convivencia, españoles, indios y negros (pese a su diferencia de piel, de posición y de riqueza), no terminaron embriagados de patriotismo y resueltamente optaron —después de un desgarrador examen de conciencia en que se combinaba la metafísica con el más crudo interés material— por romper (¿liberarse? ¿independizarse? ¿emanciparse?) con la distante e insensible Madre Patria. Era conmovedor observar a los devotos de Clío aportar su granito de arena a favor de una u otra tesis, en un afanoso esfuerzo de contribuir a la solución de tan graves y decisivos problemas. Los conceptos de "teoría", "modelo", "tensión", "movimiento", "duración", "conciencia" —conceptos que forman la trama del libro de Karen Spalding— no pertenecieron al mundo de aquella historiografía. Pero esta petite histoire *comienza ya a derrumbarse, conjuntamente con los garantes del orden a cuyo servicio estuvo destinada. Es necesario ahora comenzar a aprender a discutir ciencia y no anécdotas.*

El libro de Karen Spalding pertenece a aquella reciente y reducida categoría de trabajos que tratan de describir y explicar la historia colonial del Perú. No es una "revisión" de la historia, en la medida en que no hay nada que "revisar". Tampoco es una "interpretación", porque el desconocimiento de la historia del Perú es tan grande que cualquier tentativa de "interpretarla" pertenecería al dominio de la magia y no de la ciencia. Es un libro de historia porque la teoría arbitra entre las hipótesis y la realidad (en este caso, los documentos). La perspectiva, además, es nueva. No se trata más de condenar a la historia colonial del Perú al simple rastreo de las peripecias de los "hombres de lanza y de caballo". Tampoco es la del rescate melancólico de los sufrimientos y grandezas de los indios. Es un estudio claramente situado en la perspectiva de los colonizados —los indios— pero cuya conciencia, situación, frustraciones y esperan-

zas son analizadas como el resultado de la interacción profunda entre la sociedad española y la sociedad indígena. Metodológicamente ésta es una aproximación mucho más provechosa que aquellas candorosas búsquedas de una "indianidad" recluida en algún fortín colonial. El resultado es una explicación de los cambios en la estructura interna del Perú (o, para rescatar el título del libro, ¿cómo los indios se convirtieron en campesinos?) como respuesta a los cambios del conjunto del sistema colonial americano.

¿Cuál fue el punto de partida de la sociedad colonial? En el caso de las sociedades indoamericanas la respuesta a esta pregunta requiere reconstruir, por lo menos provisoriamente, la estructura y el funcionamiento de la sociedad precolombina. La colonización ibérica no se estableció sobre tierras vacías, ni implicó el enclaustramiento de la población india que sobrevivió a la hecatombe de la Conquista. La sociedad colonial recuperó y utilizó dentro de una perspectiva radicalmente nueva a los hombres e instituciones que pertenecieron al ordenamiento anterior. En La red desintegrante, *Karen Spalding intenta la reconstrucción de la situación previa, apoyándose en las ideas y en los resultados de las trabajos de John V. Murra. Ella muestra una sociedad cuyo equilibrio estuvo fundado sobre un doble mecanismo. Por una parte, la apropiación por la élite india de los excedentes generados por el sistema y la regulación de esta extorsión a través de la contraprestación de servicios, reales o simbólicos, a que aquella estuvo obligada. Por otra, el mantenimiento de un ideal de economía autosuficiente, a través de la utilización, por los integrantes de una misma unidad, de los diferentes recursos ofrecidos por una geografía bastante peculiar.*

La incorporación de la economía americana al mercado internacional, la imposición de una función específica dentro de la división internacional del trabajo, el

profundo declive de la población nativa, la emergencia interna de una economía mercantil, la consolidación de la propiedad privada, fueron las consecuencias más significativas de la expansión ultramarina de Europa. Ellas fueron también las causas del disloque del sistema andino tradicional. En el seno de las comunidades campesinas, por ejemplo, la brusca caída de la población nativa motivó la alienación del excedente de las tierras, quebrándose de esta manera el mecanismo fundamental de articulaciones y funcionamiento interno de la comunidad. La privatización posterior de estos recursos en favor de algunos miembros de la misma comunidad, en respuesta a la expansión de la gran propiedad agraria y como defensa de las tierras aún existentes, acentuó la anterior ruptura. A todo aquello debe añadirse el proceso de "extirpación de idolatrías", es decir la persecución y erradicación de todas las formas de religión y culto populares y cuya consecuencia fue el debilitamiento sustantivo de los mecanismos ideológicos de cohesión interna de la comunidad. El resultado, entonces, fue la progresiva emergencia de un nuevo ordenamiento de la sociedad india, a través del cual se procesaron en adelante tanto sus relaciones internas como las relaciones entre ambas "repúblicas", la de los indios y la de los españoles. La creación colonial de la comunidad india, la dimensión inédita que adquiere el fenómeno "indio", son las primeras contribuciones decisivas del presente libro. Pero es la naturaleza de este ordenamiento colonial que importa destacar.

Los mecanismos económicos y sociales dentro de una sociedad colonial son, a la vez, complementarios y contradictorios. Esto explica por qué la más profunda inserción de la más aislada comunidad india dentro de la totalidad del sistema colonial, pudo sin embargo ser compatible con el divorcio más absoluto entre el estamento indio y el estamento español. La emergencia de

"repúblicas" divergentes, la existencia de formas de control y normas administrativas particulares a cada una de ellas, la ambivalencia del grupo mestizo, son indicios suficientes de esta situación. La condición colonial, pues, llega y espera a sus miembros. Este hecho tiene una doble importancia. Por una parte, la comprensión de la naturaleza y de los problemas de la sociedad india o de la sociedad española requiere no sólo de un análisis específico de cada una de ellas, sino también de su relación recíproca. Además, la jerarquización entre colonizadores y colonizados, que emerge como consecuencia de la guerra y de la conquista, constituye a nivel de la conciencia de los integrantes de la sociedad colonial el criterio básico de distinción y de oposición. Incluso cuando la distinción colonial pierde objetivamente su sustento, ella todavía esconde, disfraza, atenúa, distorsiona aquellas oposiciones y solidaridades entre los grupos que nacen, o que debieran nacer, del control o del despojo de los recursos estratégicos de una sociedad. De esta manera, finalmente, en el sistema colonial coexisten dos sistemas diferentes de estratificación: aquélla que es inherente a los colonizados y a los colonizadores y aquélla que norma la dominación de los últimos sobre los primeros. Pero la configuración interna de la estratificación de la sociedad india es, a su vez, resultado de la función que sus miembros cumplen dentro del conjunto del sistema colonial.

En el capítulo referido a los Escaladores sociales *la autora muestra la naturaleza de la estratificación social imperante en los Andes antes de la llegada de los españoles, y los cambios ocurridos en este sistema durante la Colonia. El ordenamiento jerárquico de los Andes básicamente estuvo normado por la estructura del parentesco; es decir, era la posición de una familia dentro de la red de parientes la que regulaba su acceso a los bienes y al control temporal del grupo. Si bien esta*

situación empezó a modificarse con la emergencia del Estado Inca, sin embargo a nivel de las unidades locales el parentesco frenaba todavía la institucionalización de la desigualdad. Pero con la Conquista y en el primer siglo de la colonización, aparecieron en el seno de la comunidad nuevos canales de movilidad que alteraron radicalmente el ordenamiento social interno. El reforzamiento del poder de los kuraka, *las alianzas con los españoles, la imposición diferencial del tributo, la redistribución de los recursos, las reformas administrativas y religiosas, para señalar sólo algunos cambios, determinaron en efecto que la jerarquía dependiese del control diferencial de los recursos y de la lealtad al sistema colonial. Los cambios que comenzaron a operarse, tanto al interior de la economía de las comunidades campesinas como en su estratificación interna, pueden ser ejemplificados a través de la mutación de la función del* kuraka.

Es bien conocido el rol desempeñado por los kuraka *tanto en las conquistas de los Incas como en la de los españoles. Es bien conocido también que fueron los* kuraka *quienes lideraron las más significativas revueltas indias en el siglo XVIII. ¿Por qué la colaboración inicial se convierte más tarde en oposición? El análisis de Karen Spalding sobre los* kuraka *seguramente constituye una de las más importantes contribuciones para entender las razones subyacentes en esta mutación. Pese a que su estudio está concentrado básicamente en el cambio de la actividad económica de los* kuraka, *sin embargo es una base sólida para formular algunas hipótesis sobre el cambio en su comportamiento político. El* kuraka, *para retomar los términos de su análisis, dada la posición estratégica que ocupaba dentro de la comunidad, fue capaz en el siglo XVI de movilizar el trabajo y los bienes producidos por los indios en beneficio de los españoles. El dinero que recibía a cambio de esta entrega, pese a que*

se destinaba a las Cajas de Comunidad, contribuyó a la erosión del poder del kuraka, *en la medida en que la utilización de estos recursos monetarios (pago de tributos, mantenimiento del culto católico) era totalmente ajena a las demandas sociales tradicionales. Pero en el siglo XVIII el rol económico del* kuraka *se invierte. Ya no se limita a la movilización de los recursos internos de la comunidad al campo de las actividades controladas por españoles y criollos, sino que, más bien, se encarga de la distribución en el seno de su comunidad de bienes producidos fuera. El* kuraka *ya no acciona los mecanismos tradicionales: es un mercader y como tal opera a través de los mecanismos de mercado. Esta fundamental mutación, en el análisis de la autora, es el resultado de la dislocación de la economía de la comunidad, de la drástica reducción de los recursos de la misma y de la defensa que asume el* kuraka *de su posición a través de la adopción y del ejercicio de los sistemas de propiedad y de intercambio.*

Los cambios operados en el seno de las comunidades campesinas pueden también observarse en las actividades del garante local del orden colonial: el corregidor. Como se sabe, el corregidor encontró en la distribución forzosa de mercancías a los indios, la forma más eficaz de recuperar el dinero invertido en la compra de su puesto y de elevar sus magros ingresos. A partir del siglo XVIII, nuevamente, en las transacciones entre indio y corregidor la exigencia monetaria del último sobre el primero fue mucho más importante que la demanda de productos. Esta alteración traduce, por una parte, el incremento de la monetarización de la economía de las comunidades y, por otra, consolidó y configuró la hacienda colonial. El poder que gozaba el corregidor, en efecto, le permitió asignar el trabajo de los indios dentro de las grandes propiedades ya existentes a cambio de la entrega de dinero.

La sociedad colonial es, entonces, la resultante de una simbiosis y de una segmentación. Integración económica profunda, compartimentalización social y, podría añadirse, patrimonialización política, establecieron las coordenadas básicas de su ordenamiento. Pero es el movimiento de esta sociedad, a través de las tensiones nacidas de la rebelión de los indios, lo que permite percibir mejor la fuerza y la precariedad de un sistema de esta naturaleza.

En el capítulo ¿Quién es el indio? *la autora muestra la naturaleza de las rebeliones indias. Ellas fueron coloniales, en el sentido más preciso de la palabra. Y esta naturaleza de la rebelión emerge, aunque sea tautológico decirlo, del carácter de la sociedad. Puesto que la oposición y la opresión coloniales fueron las bases fundamentales del ordenamiento interno, los movimientos tendientes a su cambio fueron también la traducción invertida de las mismas.*

Albert Memmi sugirió alguna vez que el desprecio y la humillación de parte de los opresores, así como la emulación o la identificación de los oprimidos con la cultura de aquellos, integran la dialéctica de la dominación colonial. Pero en situaciones de crisis, la revaloración de su identidad constituye para los oprimidos el resorte que posibilita su existencia o la fuerza que alienta su rebeldía. Karen Spalding constata que ésta fue la situación en el siglo XVIII, por lo menos entre la élite india. Todas las manifestaciones artísticas, desde el mensaje de los cuadros pictóricos hasta la popularidad de los Comentarios *de Garcilaso, muestran hasta qué punto el renacimiento de un sentimiento estuvo estrechamente asociado a las condiciones objetivas de una dominación.*

Las rebeliones indias fueron coloniales por su composición, sus objetivos y su mensaje final. Los kuraka *pudieron lograr su movilización por la posición estraté-*

gica que todavía ocupaban en la sociedad y porque supieron apelar a aquellos valores culturales que eran más sensibles a los indios. La opresión colonial, por las razones expuestas, facilitó en gran medida esta posibilidad. Ella ligó a las masas indias, a las masas con sus líderes, pese a las diferencias de riqueza, de poder y de posición que los siglos de dominación colonial habían producido entre ellos. Pero aquí justamente residen los límites de este tipo de rebelión.

Si se permite el anacronismo, las rebeliones de los indios tuvieron un contenido "revolucionario" en la medida en que buscaron la ruptura del pacto colonial. Eran rebeliones contra el "extranjero", cuya condición de enemigo estuvo definida en términos culturales. Pero fueron profundamente conservadoras, incluso reaccionarias, por su estructura y por su proyecto. La naturaleza del orden colonial interno, en efecto, nunca fue discutida, mientras que el desarrollo de los contradictorios intereses que estos movimientos encerraban, hubieran necesariamente generado una nueva forma de opresión. El gran levantamiento de Tupac Amaru —el fulminante que despertó el comportamiento reaccionario de los criollos— es seguramente el movimiento que mejor ilustra todas esta ambivalencias, porque fue también el último. La historia posterior de la sociedad peruana, en este sentido, es la historia de la búsqueda de la depuración de los genuinos intereses de los oprimidos. Pese a sus retrocesos y pese a sus pasajeras derrotas.

Hay en esta imagen de la sociedad colonial que Karen Spalding presenta seguramente muchos vacíos, así como muchas interrogantes no resueltas sobre la estructura y funcionamiento de la misma. En el capítulo final, la misma autora sugiere las áreas, los problemas que deben examinarse, así como la forma más adecuada de su aproximación. Esto no disminuye en nada el gran valor

de este libro. Todo libro de historia es siempre un libro inacabado, en la medida en que es sólo un peldaño en el largo camino del conocimiento. Los ensayos y reflexiones de Karen Spalding, y es éste tal vez el mejor reconocimiento, harán que los futuros estudios sobre la historia social de la Colonia no sean más lo que fueron.

HERACLIO BONILLA

Introducción

Los artículos incluidos en este volumen fueron escritos aproximadamente en un lapso de ocho años. Desde que llegué al Perú, en 1964, me interesé en la historia de la sociedad andina tradicional y su transformación bajo el régimen europeo. Todos estos artículos responden de alguna forma a este tópico general, y en el transcurso de su elaboración he llegado a la conclusión de que cada uno de ellos representa un intento parcial de analizar el mismo problema: los orígenes y la dinámica de un sistema colonial. Este trabajo se ha desarrollado, en gran parte, gracias al aporte de numerosas personas que han delineado las estructuras del colonialismo e imperialismo y que han estudiado las distorsiones introducidas en las áreas coloniales debido al control ejercido por las metrópolis sobre ellas. También he aprendido mucho de aquellos que han esclarecido el problema relacionado con los mecanismos y el impacto de las relaciones imperialistas, tanto del pasado como del presente, entre los países latinoameri-

canos y sus sucesivas metrópolis: primero España, luego Gran Bretaña y, por último, los Estados Unidos.

Si bien el factor primordial que condiciona el desarrollo de un área colonial es la captación del excedente por la metrópoli, y consecuentemente la necesidad de controlar a esa colonia, dicho control, a su vez, no puede ser ejercido sin la reorganización interna del área colonial. Los estudiosos insisten en el hecho de que en algunas áreas del mundo, las potencias imperiales han creído necesario asumir el control político, mientras que en otras regiones las colonias han mantenido su independencia política de la metrópoli[1]. Sin embargo, los países latinoamericanos, que constituyen los mejores ejemplos de colonias políticamente independientes de las metrópolis: Gran Bretaña primero y luego los Estados Unidos, sufrieron durante trescientos años la dominación política de España, a pesar de que ésta, a su vez, se hallaba sometida a otras potencias europeas. En el curso de esos trescientos años las orientaciones económicas, sociales y políticas de la sociedad indígena y de los colonizadores, se consolidaron a favor de la metrópoli. A partir de los siglos XIX y XX, después de la independencia política formal de estas colonias, las nuevas metrópolis coloniales no tuvieron ya la necesidad de imponer un control político directo para poder extraer el excedente.

Aunque con frecuencia no se menciona explícitamente, el supuesto básico de los artículos de este volumen es que la estructura interna de una sociedad colonial se halla condicionada por su relación con la metrópoli. Tal relación se ha construido a través de un largo período de tiempo. Una vez consolidada, ella fomenta el mantenimiento de la orientación hacia una

1. Ver, John Gallagher y Ronald Robinson "The Imperialism of Free Trade" en *Economic History Review*, ser. 2, vol. VI, Nº 1, 1953 págs. 1-15.

metrópoli externa, sea ésta la misma que la dominó anteriormente o una nueva, en vez de una reorientación de la sociedad hacia la satisfacción de las necesidades de su propia población. Una relación colonial no se mantiene solamente por medio de la fuerza pura. Esto no sería práctico, ni efectivo y hubiera sido virtualmente imposible para cualquier país en una época anterior a la contemporánea. España no mantuvo fuerzas militares en sus colonias, ni aun en las últimas décadas de la dominación colonial. El establecimiento de un ejército regular, a fines del siglo XVIII, fue una respuesta a la presencia británica y originalmente no estuvo dirigido contra los de la colonia, a pesar de que se le utilizó contra ellos en las guerras de la Independencia. Sin embargo, este hecho no significa que todos los residentes de las colonias se hallaran satisfechos con la dominación colonial, o que no hubiese resistencia a la política de la metrópoli. El último recurso de un sistema político es el empleo de la fuerza militar, especialmente cuando esa fuerza debe ser ejercida internamente. Existen muchas otras formas de división interna, de manipulación y de control que son utilizadas por la metrópoli, consciente o inconscientemente, a fin de controlar a los dominados, y, a largo plazo, convertirlos en agentes de su propia sumisión.

El Perú es un ejemplo particularmente claro de este último principio. El área andina fue la única región, aparte de Mesoamérica, donde los conquistadores españoles tuvieron que enfrentarse a un Estado sumamente complejo y estratificado internamente. En toda América, los conquistadores europeos se vieron obligados a reestructurar los patrones y las relaciones sociales de las sociedades nativas, con el fin de integrarlas al sistema europeo de producción, orientado hacia la extracción del excedente en beneficio de la metrópoli europea. En sociedades menos complejas, tal vez es más

difícil delinear con claridad el largo proceso de destrucción y de reorganización de las relaciones sociales tradicionales. En la zona andina, tal proceso se aprecia claramente. La historia de las relaciones entre los miembros de la sociedad indígena y sus conquistadores europeos, constituye un ejemplo vívido del largo y tortuoso proceso de destrucción de las relaciones sociales dentro de la sociedad andina y de su reorientación en términos europeos, es decir, del proceso que sustenta la construcción de una sociedad colonial y de las relaciones coloniales de producción.

En el área andina, las estructuras de ambas sociedades, la europea e indígena, la de los conquistadores y conquistados, la de los colonizadores y colonizados, se hallaban íntimamente relacionadas. En el transcurso de los trescientos años que duró el período colonial español, las estructuras y las normas de cada uno de los grupos se desarrollaron en relación y en oposición recíproca. El resultado final fue la organización interna del área andina como un sistema colonial basado en la sumisión de los miembros de la sociedad indígena hacia los de la sociedad europea, quienes a su vez se hallaban controlados y explotados por una metrópoli extranjera. Tengo un interés especial en delinear la dinámica interna de este sistema colonial, pero mis análisis se basan en el trabajo de otras personas que han enfocado la relación entre las colonias y las metrópolis. Limitando aquel amplio campo de estudio pero de ninguna manera contradiciéndolo, he preferido centrar mi atención en el problema de los mecanismos y la dinámica de un sistema colonial desde la perspectiva de los miembros de la sociedad indígena; esto es, desde el punto de vista de los conquistados.

La transformación total de la sociedad andina en una sociedad colonial no se produjo en el momento de la conquista española. aunque en realidad el proceso

comenzó entonces. Tomó siglos el transformar a una sociedad indígena tan compleja en un campesinado sumiso, en deformar y distorsionar las relaciones entre los miembros de la sociedad nativa, hasta el punto que aquel sistema quedó reducido a un conjunto de comunidades aisladas y mutuamente desconfiadas. Virtualmente cada institución, cada relación tuvo su papel en este proceso, comenzando con la burocracia oficial de la Corona española, luego las legiones sacerdotales de la Iglesia Católica, hasta llegar a los mecanismos políticos y económicos que forzaron a los indígenas a participar en el sistema económico colonial orientado hacia la producción de la riqueza minera para la metrópoli. Y este proceso no terminó con el fin del período colonial español. A pesar de que este volumen no va más allá de la época de la Independencia política normal, es necesario reconocer que el siglo XIX se nos presenta ahora como un período crucial en el proceso de fragmentación de la sociedad tradicional andina.

Los artículos han sido ordenados de acuerdo a temas centrales. Los tres primeros tratan esencialmente de la transformación interna de la sociedad nativa, a raíz de la conquista española, como una respuesta a las demandas y a la estructura cambiante impuesta por los administradores coloniales, así como a los patrones sociales y económicos que ellos trajeron consigo. Estos artículos han sido ordenados cronológicamente. El primero se refiere principalmente a los primeros años del período colonial y a la respuesta de la élite tradicional andina a las exigencias y a las oportunidades presentadas por el sistema europeo. El segundo artículo se ocupa de la emergencia de una nueva élite en potencia durante los siglos XVI y XVII y de los límites que tiene el desarrollo de ese grupo. El tercer artículo constituye un examen mucho más general de la transformación interna de las relaciones sociales de produc-

ción dentro de la comunidad andina. Los miembros de esta comunidad fueron forzados a entregar una parte de su producción para la manutención de la sociedad de los conquistadores y, además, a ingresar en el sistema económico europeo para poder cumplir con los tributos que les fueron impuestos.

Los dos artículos siguientes (caps. IV y V) analizan básicamente las relaciones entre los miembros de la sociedad indígena y europea. En el primero de estos artículos me ocupo principalmente de los mecanismos que llevaron a algunos miembros de la sociedad india a abandonar sus comunidades y a constituir parte de la fuerza laboral de las haciendas pertenecientes a los miembros de la sociedad europea. En el segundo artículo, he centrado mi atención en otro grupo bastante distinto: la élite indígena de los siglos XVII y XVIII. Aquí trato del sistema social de las colonias tal y como fue percibido por sus integrantes, especialmente por los indios; la reacción de ellos frente al papel que les fue asignado en el sistema colonial, y además las contradicciones creadas por tal papel. En el artículo final analizo algunas de las investigaciones realizadas anteriormente acerca de la transformación de la sociedad india bajo la dominación colonial española y sugiero algunas vías posibles de investigación para el futuro.

Es imposible crear un todo completamente integrado en base a una colección de artículos individuales escritos en diversas épocas. Existen aún muchos vacíos y se necesita realizar bastante investigación tanto sobre las relaciones internas de la sociedad colonial, como sobre su transformación posterior bajo un sistema neo-colonial, a raíz de la independencia política formal. Esta cuestión tan amplia se puede formular en los términos siguientes: ¿cuáles son los mecanismos de una sociedad colonial y de una relación colonial, y cómo aquellas estructuras, que constituyen una parte inte-

grante del sistema colonial, condicionan, limitan o distorsionan la evolución posterior de una sociedad? Muchos analistas de la historia peruana han explicado la pobreza de la serranía, el aislamiento y la miseria de los pueblos de la sierra y de la puna, así como el sistema de haciendas, como el resultado de la cultura indígena o, lo que es peor, como el resultado de una supuesta inferioridad del indio. Hace ya tiempo que venimos escuchando el argumento abierto y directo, de que la inferioridad del indio es la causa de los males económicos y sociales del Perú. Aunque transformada, la ideología que sustenta tales posiciones la podemos encontrar aquí en la tesis de muchos "modernizadores" que describen al Perú como una "sociedad dual", con un sector "europeo", dinámico, desarrollado, concentrado en la costa, y con un sector "indio", atrasado y ocioso, localizado en las serranías.

La riqueza de la costa y los pocos enclaves altamente productivos de la sierra están directamente relacionados y basados en la pobreza de las serranías. Las características sociales de los grupos que hasta hace poco han sido denominados criollos o mestizos. por un lado, e indio, por el otro, son el producto de las relaciones de dominio y dependencia entre ellos. Aquellas relaciones se han desarrollado y modificado como resultado de las relaciones cambiantes de dependencia mantenidas por un lapso de 450 años, desde que los europeos llegaron al área andina. Espero que los estudios que presento a continuación contribuyan a la comprensión de aquel desarrollo y de la dinámica interna de la relación colonial.

Cuatro de los artículos incluidos en este volumen han sido publicados anteriormente. Quisiera agradecer al *Hispanic American Historical Review* por el permiso otorgado para reproducir "El kuraka y el comercio co-

lonial", publicado en 1973, y, en forma revisada, "Escaladores sociales", publicado inicialmente en 1970. También quisiera agradecer a *América Indígena* por el permiso para publicar "El corregidor de indios y los orígenes de la hacienda serrana peruana", publicado originalmente en 1970, y al *Latin American Research Review* por el permiso para reproducir "El indio colonial" que apareció en esa revista en 1972.

En los últimos diez años, he pasado bastante tiempo en los archivos y bibliotecas, e invariablemente he sido bien recibida por las personas a cargo de aquellos repositorios. Quisiera expresar mi agradecimiento de manera particular al personal del Archivo Nacional del Perú, dirigido por el Dr. Guillermo Durand Flores. El Sr. Felipe Márquez, a cargo de la Sección Histórica del Archivo durante la mayor parte del tiempo que trabajé ahí, el Sr. José Sánchez, paleógrafo del Archivo en aquella época, y el Sr. Alberto Rosas Siles, encargado de la dirección de la Sección Histórica ahora, al brindarme ayuda y cordialidad, contribuyeron a que mi retorno al Archivo fuera cada vez una ocasión para renovar nuestra amistad, así como una experiencia continua de investigación. También quiero agradecer a la Srta. Graciela Sánchez Cerro, Directora de la Sección de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú, quien compartió conmigo su conocimiento inmenso de las fuentes históricas de la historia del Perú, y su profundo interés en el trabajo de investigación. El Sr. Guillermo Gayoso G., de Huánuco, me permitió generosamente el acceso a la rica colección de registros notariales de su propiedad. Fue un placer trabajar con el personal del Museo Mitre en Buenos Aires y con el del Archivo de la Nación Argentina. También quisiera expresar mi agradecimiento a Woodrow W. Borah, director de mi tesis, John H. Rowe, James F. King, y Robert C. Padden, todos ellos entonces en la Universidad de

California, Berkeley, por la orientación que me proporcionaron durante mis estudios de post-grado.

Muchas personas me han ayudado a aclarar mis pensamientos y me han ayudado a transcribirlos. Quisiera agradecer en forma particular a Heraclio Bonilla y a Julio Cotler del Instituto de Estudios Peruanos, a Aníbal Quijano, Rolando Mellafe, Alvaro Jara, John V. Murra, John H. Rowe, Suzanne Scott Embree y Thomas C. Patterson, amigos y colegas, quienes pasaron innumerables horas compartiendo conmigo la tensión y la excitación del esfuerzo por comprender los orígenes de las condiciones que nos rodean. Agradezco también a Heraclio Bonilla por su generosidad en vigilar la preparación de este libro, y a las Srtas. Luz María Fort y Aracelly Santana por su cuidadosa y sensitiva labor de traducción. Otros amigos y colegas, en el Perú y en los Estados Unidos, y en otros países, me han respaldado, me han alentado y me han hechos críticas constructivas. A todos ellos, les quiero decir "gracias".

KAREN SPALDING

Transformaciones internas de la sociedad indígena

1

El kuraka y el comercio colonial

La creación de una sociedad colonial comienza más que termina con la conquista y con la imposición de un régimen extranjero, pero este régimen, para ser duradero, no puede basarse sólo en la amenaza de la fuerza física. La sociedad que existió en el área andina antes de la llegada de los conquistadores españoles funcionaba a través de una complicada trama de relaciones sociales que regulaba el intercambio social, económico y político entre sus miembros y determinaba su acceso a los bienes y recursos producidos por los otros. El largo proceso de colonización implicó la fragmentación de las relaciones sociales que mantenían unida a aquella sociedad, y su reemplazo por otras relaciones que ataron a los miembros de la sociedad sometida a sus conquistadores y limitaron su solidaridad interna.

Gracias a la labor de varios estudiosos, se tiene ahora un bosquejo relativamente consistente del sistema colonial impuesto a los miembros de la sociedad andi-

na por sus conquistadores españoles[1]. Pese a que es necesario investigar más, ya es factible presentar un cuadro de las instituciones coloniales españolas, legales y extralegales, que afectaban a los indios. Estos antecedentes nos permiten modificar nuestra atención, acercarnos más a la sociedad nativa y preguntarnos cómo es que aquellas instituciones y la misma presencia española, afectaron la organización interna de la sociedad andina. El término "andino" tal y como es utilizado en la siguiente discusión, se refiere al sistema de organización social indígena y a la gente que compartió aquella estructura cultural y social, en contraste con la de los europeos.

En las páginas siguientes quiero examinar un aspecto de la transformación de la sociedad andina bajo el régimen colonial español, contrastando el carácter tan distinto de las transacciones económicas entre los españoles y los kurakas y la élite étnica andina, durante los siglos XVI y XVIII. En este análisis quiero subrayar el hecho de que el régimen colonial no consistió solamente en la extracción del excedente de los indios por los miembros de la sociedad española. En realidad, en el transcurso de dos siglos y medio se modificó íntegramente el sistema social, político y económico de la sociedad conquistada. Discutiré primero con cierto detalle el contexto social de las actividades de los kurakas en el siglo XVI, luego caracterizaré brevemente el papel comercial que tiene el kuraka del siglo XVIII para luego examinar algunas implicaciones

1. Ver: Luis J. Basto Girón, "Las Mitas de Huamanga y Huancavelica", *Perú Indígena*, Nº 13, (Lima, 1954), 2-28; Guillermo Lohman Villena, *El Corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*, (Madrid, 1957); John H. Rowe, "The Incas under Spanish Colonial Institutions", HAHR, 37: 2, (mayo, 1957), 155-159; Manuel Vicente Villarán, *Apuntes sobre la realidad social de los indígenas del Perú ante las leyes de Indias*, (Lima, 1964), para estudios acerca de las instituciones coloniales españolas que conciernen a la población india en el área andina.

de estas diferencias para un análisis de la transformación de la sociedad nativa en el curso del tiempo. No intento establecer en estas páginas la dinámica de esa transformación que considero una tarea mucho más compleja y ambiciosa.

Un propósito más de este artículo es el llamar la atención sobre la riqueza de los datos disponibles en dos tipos de fuentes que los historiadores recientemente han empezado a utilizar. El primero consiste en contratos que registran detalladamente las transacciones económicas entre los miembros de las sociedades indígena y española en las primeras décadas subsiguientes a la conquista. Estos contratos se pueden hallar en los archivos notariales de provincias, muchos de los cuales contienen material que se remonta al siglo XVI [2]. El segundo tipo de material, actualmente más accesible, consiste en visitas, es decir, descripciones detalladas de grupos étnicos nativos, que incluyen las respuestas de ellos a las preguntas del visitador español. Dos de estas visitas han sido publicadas recientemente [3]. Estos datos permiten obtener una idea mu-

2. Los contratos en los que se basa la mayor parte de este artículo están contenidos en los registros notariales de la ciudad de Huánuco, Perú, en el archivo de don Guillermo Gayoso G., quien amablemente me permitió el libre acceso a los ricos materiales de su colección. En la medida en que muchos investigadores examinan colecciones locales y regionales se hace cada vez más claro que existe un rico material documental en muchas capitales locales y de provincias que se remonta al período colonial.

3. Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita a la provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. I, (Huánuco, 1967) y vol. II, (Huánuco, 1972); Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito por ... en el año 1567*, (Lima, 1964); John V. Murra, quien estuvo dedicado activamente a la preparación y publicación de estas visitas, ha llamado la atención sobre su valor para la reconstrucción de la organización social andina. Ver John V. Murra, "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory", *Latin American Research Review*, 5; (primavera de 1970), 3-36.

cho más precisa de la organización interna de la sociedad andina, de la que se puede derivar de las fuentes generales más tradicionales.

Los miembros de la sociedad andina lograban acceso a los bienes y a los recursos por medio de los lazos de parentesco. Era a los parientes a quienes se recurría para la fuerza de trabajo extra que se necesitaba para construir una casa o para consechar. Los parientes cultivaban las tierras de los familiares que se encontraban ausentes, ya sea en el servicio de la *mita* o en otras tareas. Era a los parientes a quienes una nueva unidad familiar pedía la tierra y la ayuda que necesitaba para trabajar, y a quienes esta familia le debía servicios específicos como retribución. Esta sigue siendo la situación en la sociedad campesina de la serranía, pero la trama de vínculos del siglo XVI era mucho más extensa. Los diccionarios quechuas del siglo XVI definen el término andino *ayllu,* que actualmente designa a un grupo de parentesco localizado, como a un grupo de cualquier tamaño unido por lazos de parentesco[4]. El ayllu tradicional se puede definir como un grupo cuyos miembros se consideran "hermanos", que se deben mutua ayuda y sostén, en contraste con otros que se encuentran fuera de los límites del grupo. El sistema social consistía en una serie de unidades establecidas, definidas en términos de parentesco, fueran estos reales o míticos. En cada nivel de la sociedad, una persona reclamaba bienes y recursos basándose en su calidad de miembro de una de estas unidades, consideradas desde la familia hasta los límites

4. Fray Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú,* (Lima, 1951), p. 232, define el término *ayllu* como "linaje, generación o familia". Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua o del Inca,* (Lima, 1952), p. 39, define el término como "parcialidad, genealogía, linaje, o parentesco, o casta".

del grupo étnico, fuera éste el extenso reino de Chucuito o la sociedad relativamente pequeña de Huarochirí [5].

En los niveles más extensos de la sociedad, cada uno de estos grupos de parentesco se hallaba representado y supervisado por un kuraka. El término quechua kuraka se puede traducir vagamente como "señor" o "jefe". En el gran diccionario de Diego González Holguín, la palabra es definida como "el señor del pueblo", o "el que tiene la voz por todos" [6]. El kuraka, a diferencia del gobernador provincial incaico, era un miembro integrante del grupo sobre el cual ejercía su autoridad, y por el cual hablaba y con cuyos miembros estaba ligado por lazos de parentesco, lealtades y obligaciones recíprocas. Es difícil dar una definición específica de los derechos y poderes del kuraka. Había claras y sustanciales diferencias en el poder y los privilegios otorgados a los kurakas de grupos étnicos de diverso tamaño y organización, que iban desde los pastores de la alta puna hasta los campesinos de la irrigada planicie costeña. Dentro del grupo étnico, había kurakas que representaban distintos niveles en la jerarquía de grupos sociales establecidos. El kuraka principal funcionaba como representante de la totalidad del grupo étnico y bajo su mando se encontraban desde los señores de los grupos integrantes de parentesco, hasta el jefe de un solo establecimiento o ayllu [7].

5. John V. Murra, "An Aymara Kingdom in 1567", *Ethnohistory,* 15, (1968), 151-155; John V. Murra, "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en la *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562,)* (Huánuco, 1972), vol. II, 430-476; Karen Spalding, "The Shrinking Web", inédito.

6. *Vocabulario,* p. 55.

7. John V. Murra, "Social Structural and Economic Themes in Andean Ethnohistory", *Anthropological Quarterly,* 34, (abril, 1961), 50; Karen Spalding, "Indian Rural Society in Colonial Perú: the Example of Huarochirí", (tesis doctoral inédita, Ber-

La función principal del kuraka era la de ser el representante de su comunidad y el guardián de las normas sociales que regulaban las relaciones entre los miembros de la sociedad. El kuraka arbitraba las disputas de asentamiento entre los miembros de su grupo social, velaba por el mantenimiento de sus ritos y respaldaba las demandas de bienes y recursos hechas por los miembros más débiles o menos prósperos. Bajo el Imperio Incaico, el kuraka también era responsable de hacer cumplir las obligaciones de la comunidad para con el Estado, por medio de la organización del trabajo en las tierras del Estado, los sacrificios a las deidades incaicas, etc.[8]

En retribución a su papel como guardianes de las normas de la comunidad, los kurakas tenían acceso especial a los bienes y recursos de sus comunidades. En la provincia de Huánuco, los indios sometidos al kuraka principal cultivaban y cosechaban sus campos y pastaban sus llamas, construían su casa y tejían ropa para él. Los indios realizaban estas labores como deberes de la comunidad, después del trabajo hecho en los campos del Inca y de las principales deidades. Además cultivaban extensiones más pequeñas de tierra para los kurakas de menor rango. En cada comunidad, se asignaban tierras a los kurakas, y éstas eran cultivadas por los indios sometidos a ellos[9]. Como resultado de su mayor acceso a los bienes y recursos, el

keley, 1968), pp. 174-178. Para descripciones contemporáneas de la jerarquía del *kuraka,* ver la *Visita de Huánuco,* I, 35; Rodrigo de Loayza, "Memorial de las cosas del Perú tocantes a los indios (1586), *Colección de documentos inéditos para la historia de España,* XCIV (Madrid, 1889), 586.

8. Murra, "Social Structural and Economic Themes", pp. 51-54; John V. Murra, "On Inca Political Structure" en Vern F. Ray (ed.), *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies,* (Seattle, Washington, 1958), Re-edición Bobbs-Merrill A-169, pp. 31-34.

9. *Visita de Huánuco,* I, 28, 48, 75.

kuraka se hallaba en posición de ampliar la red de derechos y responsabilidades recíprocas, a través de la cual un miembro de la sociedad andina solicitaba la ayuda y el apoyo de los demás. Lograba tal objetivo distribuyendo juiciosamente su riqueza entre sus parientes, reafirmando y fortaleciendo así las obligaciones de ellos hacia él. Sin embargo, el acceso del kuraka a servicios especiales en virtud de su cargo no era automático. El, al igual que los otros miembros de la comunidad, tenía que solicitar la ayuda de sus parientes y se esperaba que retribuyese en alguna forma. Por ejemplo, un kuraka en Huánuco contaba que cuando necesitaba la ayuda de sus subordinados "ruega a los indios que se la[s] den porque él no tiene cosa cierta que le hayan de dar por vía de obligación. . ." [10]

Los conquistadores españoles reconocieron a los kurakas como líderes de sus comunidades. La ley española puso nominalmente a los jefes locales, como también a los miembros de la élite incaica, al mismo nivel que la nobleza europea, otorgándoles una posición legal equivalente a la hidalguía en España. Los miembros de la nobleza india no se hallaban sujetos al régimen de trabajo ni a las regulaciones suntuarias que eran aplicadas a los otros miembros de la sociedad india. La Corona les garantizaba el derecho de mantener patrimonios personales y recibir el servicio de sus súbditos indígenas en virtud de su rango social y posición de autoridad. A diferencia del indio tributario, quien como un menor ante la Ley requería la aprobación de la autoridad española de la provincia para llevar a cabo un contrato, el kuraka se hallaba plenamente autorizado para realizar negocios y transacciones en la sociedad española [11]. Sin embargo, no todos

10. *Visita de Huánuco*, I, 28.

11. "Real Cédula que se considere a los descendientes de caciques como nobles en su raza", Madrid, 26 de marzo de

los principales de los grupos locales de parentesco gozaban de tales privilegios. Privilegios específicos tales como montar a caballo o portar armas, variaban según el rango del kuraka, lo mismo que la cantidad de servicios de trabajo que las autoridades españolas le permitían pedir de sus indios subordinados. Al nivel del grupo local, el jefe o principal no gozaba de ningún privilegio especial. En la provincia de Chucuito, en 1567, el visitador recomendó que 36 personas, de una población total de aproximadamente 15,400, fueran eximidas del tributo y se les otorgase algunos servicios en virtud de su posición como kurakas [12].

A cambio de su posición especial bajo el régimen español, se esperaba que el kuraka vigilase el cumplimiento de las demandas impuestas a los indios por los miembros de la sociedad española. El era el responsable de la recolección del tributo para el encomendero español, de los salarios para los sacerdotes y de la construcción de las iglesias. Además, tenía que hacer cumplir las cuotas de trabajo requeridas por el Estado colonial. Sus privilegios especiales le proporcionaban una considerable oportunidad de ganancia personal. Aun así, era la persona responsable de la recolección de los tributos impuestos a todo el grupo social bajo su autoridad.

Con este trasfondo podemos examinar más de cerca el ingreso del kuraka en el mercado español en el siglo XVI. Los registros notariales de provincias y los relatos de las visitas a las comunidades indias contienen evidencia considerable de las transacciones eco-

1697, Richard Konetzke, (ed), *Colección documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810,* (Madrid, 1953), III, 67; *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias,* Lib. VI, tit. v. Ley xviii; Lib. VI, tit. III, leyes iv, viii.

12. *Visita de Chucuito,* p. 206.

nómicas entre los miembros de la sociedad española y los kurakas. Los registros notariales muestran a algunos kurakas participando en el sistema de mercado español menos de veinte años después de la conquista del Perú. En la década de 1540, dos españoles que habían formado una sociedad para repartirse las ganancias de la recolección del diezmo en la provincia de Lima, hicieron un pacto con el kuraka de la provincia de Huarochirí, por el cual se les entregaba la mano de obra necesaria para recoger el diezmo a cambio de una gratificación [13]. Los registros notariales de la provincia de Huánuco contienen una mayor evidencia; los contratos que involucran a los kuraka y a los miembros de la sociedad española aparecen en los libros notariales más antiguos de la ciudad, que datan desde la década de 1560.

Al examinar las actividades del kuraka, debemos excluir primero aquellos casos en que el kuraka ejecutaba órdenes de su encomendero. Sin tomar en cuenta los elementos participantes en el contrato, tales transacciones deben ser consideradas como intercambios comerciales entre español y español y no entre español y kuraka. Por ejemplo, la esposa de Juan Sánchez Falcón, encomendero de los Yachas de Huánuco, envió a los kurakas de la encomienda de su marido a vender directamente a un comerciante de la localidad la ropa que ellos debían como parte del tributo. Los kurakas entonces le entregaron el dinero obtenido por la ropa en vez del género mismo [14]. En tales casos, el kuraka funcionaba meramente como un mensajero; no iniciaba parte alguna de la transacción.

13. Libro notarial de Pedro de Salinas, 1546-1548, Archivo Nacional del Perú, Sección Notarial ff. 211v-213v.

14. Libro notarial de Hernando de Cazalla, Archivo Notarial de Guillermo Gayoso G., Huánuco, Perú, Libro IV, ff. 27-27v (en lo sucesivo citado como Cazalla, Huánuco).

Sin embargo, hay muchos otros casos en los que el kuraka actuaba independientemente y no como intermediario entre el encomendero y el comerciante. En 1563, por ejemplo, el kuraka del repartimiento de Huaro recibió 100 pesos y 100 fanegas de maíz a cambio de proveer trabajadores indios para que levantasen un cerco alrededor de la propiedad de un residente español de Huánuco [15]. En 1567, el kuraka del repartimiento de Ichocpincos proporcionó cuarenta indios para trabajar por seis meses en el obraje de Pitomama [16].

En estas transacciones, un kuraka accedía a suministrar a un español cierta cantidad de mano de obra a cambio de pago en efectivo. Si bien hubo muchos casos en que los indios vendían bienes, especialmente lana a los acreedores europeos, la mayor parte de los contratos entre español y kuraka contenidos en los registros del siglo XVI consisten en un canje de mano de obra indígena por dinero en efectivo. Es posible ser aún más específico: en la gran mayoría de los contratos, el kuraka accedía a proveer la mano de obra necesaria para tejer el algodón proporcionado por el español y confeccionar cierta cantidad de ropa a cambio de pago en efectivo. Los acuerdos se hacían en términos de una cantidad específica de ropa de mujer, generalmente de algodón negro. Como el vestido tradicional de la mujer en la sociedad andina consistía en una pieza larga que se envolvía alrededor del cuerpo, sujetándola con imperdibles, los contratistas españoles obtenían en realidad piezas de género. El kura-

15. Cazalla, Huánuco, Libro I, f. cx. En los registros administrativos, el repartimiento equivale geográficamente a la región ocupada por los indios dados en encomienda a un encomendero español. En los contratos notariales del siglo XVI, el término repartimiento se usa para referirse a la jurisdicción de un kuraka, quien junto con sus súbditos indios habían sido asignados en encomienda a un español.

16. Cazalla, Huánuco, Libro VI, f. 94v.

ka, recibía el algodón en rama y lo distribuía a los indios bajo su jurisdicción. La ropa terminada era enviada al español por el kuraka, quien recibía el pago acordado previamente por el trabajo. La ropa recibida por los empresarios españoles era vendida en sitios tan lejanos como las minas de Potosí y el reino de Chile [17]. En términos europeos, el sistema consistía en una especie de *putting-out* primitivo con el kuraka haciendo el papel de contratista de la mano de obra.

La práctica se hallaba aparentemente bastante generalizada. Los indios de Chucuito también hacían ropa de algodón para los empresarios españoles cuando su kuraka se los pedía. El volumen de tales transacciones, a juzgar por los fragmentarios registros notariales, era considerable. Los contratos de manufactura de ropa entre español y kuraka figuraban entre las transacciones más comunes registradas por los notarios de Huánuco desde la década de 1560, fecha de los primeros registros notariales, hasta la década de 1580. Sin embargo, el ingreso obtenido por una sola transacción era relativamente pequeño. El precio fijo para las piezas de género terminadas, tanto en Huánuco como en Chucuito, era de 2 pesos por pieza de ropa.

Uno de los principales kurakas de Chucuito suministró a sus compradores españoles más de doscientas piezas de ropa por año, durante un período de cuatro años. Uno de los residentes españoles de la provincia observaba que él solo había pagado a los kurakas más de 2,000 pesos para que le hicieran ropa de algodón, suma que, al precio arriba indicado, correspondía al

17. La siguiente discusión de contratos entre el kuraka y un español para la confección de ropa se basa aproximadamente en cuarenta casos contenidos en los registros notariales de Huánuco desde 1563 a 1581, lo mismo que en las visitas de Huánuco y de Chucuito. Sobre la entrega de ropa confeccionada por los indios a Chile, ver Cazalla, Huánuco, Libro IV, f. 44.

valor de 1,000 piezas de ropa [18]. El volumen de tal actividad en Huánuco parece haber sido equivalente a la de Chucuito. En 1563, los kurakas del repartimiento de Siguas hicieron un contrato para convertir el algodón entregado por un comprador español en 50 piezas de ropa de algodón. Por cada pieza recibieron sólo un peso. En 1567, ocho kurakas de Huánuco aceptaron hacer 139 piezas de ropa por un total de 278 pesos. En 1584, el kuraka del repartimiento de Piscobamba, aceptó, en nombre suyo y de los demás kurakas de su repartimiento, proveer 90 piezas de ropa de algodón por 200 pesos [19]. Esta era una labor suplementaria a la obligación de los indios de suministrar ropa hecha, al igual que otros bienes, como parte de sus obligaciones tributarias.

Estos contratos nos indican que ya desde mediados del siglo XVI, parte del trabajo de los miembros de la sociedad india consistía en la elaboración de bienes para el mercado español a cambio de dinero en efectivo. Esto era además del trabajo que les era requerido por las autoridades españolas. Estos intercambios se realizaban a través de la mediación del kuraka, quien era a la vez el recaudador del pago por los servicios de los indios. ¿Cómo fue que el kuraka obtuvo acceso al producto del trabajo que él ofrecía en el mercado europeo? No existía un mercado libre para la fuerza de trabajo del indio. Los miembros de la sociedad española no podían conseguir mano de obra indígena directamente. Un residente español en Chucuito indicaba que:

18. *Visita a Chucuito*, pp. 44-76.

19. Cazalla, Huánuco, Libro II, f. c.: Libro IV, f. 65 v. Libro notarial de Gabriel Martínez de Esquivel, Archivo notarial de Guillermo Gayoso G., Huánuco. Perú, Libro VI, f. 89v. (en lo sucesivo, citado como Esquivel, Huánuco).

> "... todo lo que se da de la hechura de las ropas se da a los caciques porque con ellos se hace el concierto y si no se hiciese de esta manera no mandarían los caciques hacer la ropa ni menos alquilarán los indios... y que si los caciques no alquilasen estos indios y recibiesen ellos la plata y lo dejasen a la voluntad de los indios / aunque todo el jornal se diese a los indios no se alquilarían porque entiende este testigo que no tienen necesidad de ello" [20].

A menos que usaran la fuerza, los españoles no podían obtener acceso a la fuerza de trabajo de los indios sin la intervención del kuraka. Esta situación era excesivamente incómoda para los españoles. Ella contribuyó al resentimiento que desarrollaron hacia el kuraka y al surgimiento de la imagen de indios sumisos e indolentes, gobernados por jefes tiranos.

No se necesitan tales estereotipos para explicar la incapacidad de los españoles de exigir el trabajo indígena. El empresario español no podía obtener mano de obra indígena porque no participaba en la red de lazos de parentesco, a través de la cual estaba articulado el acceso a la mano de obra en la sociedad andina. Mientras que, por un lado, el kuraka ofrecía el trabajo de los indios a los españoles, según los patrones europeos de intercambio, él obtenía aquella mano de obra invocando su calidad de jefe. Los servicios solicitados tradicionalmente por el kuraka incluían la confección de ropa. Diego Xagua, kuraka de los Chupachos, manifestaba que él podía pedir a los indios a su cargo que hicieran género. A cambio de eso, él estaba obligado a darles comida y bebida durante el tiem-

20. *Visita de Chucuito*, p. 58.

po que trabajaran para él y a proporcionarles la materia prima proveniente de sus reservas personales [21].

Si se examina por separado cada transacción entre el kuraka y sus subordinados, se concluye que los indios recibían poca comida y bebida a cambio de las horas de trabajo dedicadas a la confección de ropa. Un investigador español anotaba que a los indios que prepararon las chácaras y construyeron las casas de Francisco Nina Paucar de Huánuco, se les dio "nada más que comida de coca y ají y un poco de carne durante el tiempo que ellos trabajaron, y este es el pago que les dan y esta es una costumbre antigua entre ellos" [22]. El español que registró el testimonio de los kurakas interpretó que la comida y la bebida dada a los indios era su pago, lo cual constituye un grave error. El pensaba en términos de un sistema impersonal de mercado, en el que el pago se extraía del trabajo realizado y donde cada transacción constituía una relación discreta y separada entre dos individuos o grupos que terminaba con el intercambio de bienes. Hablando en términos de tal estructura, los indios trabajaban por casi nada para sus kurakas, negándose sin embargo a trabajar para los españoles por salarios mejores. No es sorprendente la frustración del empresario español local, ávido de obtener la mano de obra que le permitiera dedicarse a los negocios.

Sin embargo, para los indios la comida y la bebida que se les proveía eran sólo una parte del valor recibido en la transacción. La retribución de su trabajo no se daba en la forma de un intercambio comercial, sino más bien era parte de un canje vital de servicios y obligaciones. A cambio del trabajo de ellos, el kuraka realizaba funciones de administración, tales como la

21. *Visita de Huánuco*, I, 28.
22. *Visita de Huánuco*, I, 75.

distribución de llamas o de tierras sin dueños, la ejecución de los ritos o el arreglo de disputas dentro de la comunidad. El funcionaba como la fuente de ayuda en caso de necesidad. El individuo que se quedaba sin el acceso suficiente a la ayuda de los demás, por medio de los lazos de parentesco, carecía de los medios para autoabastecerse, a menos que el kuraka reforzase su pedido para obtener la ayuda de los otros. Estas recompensas a largo plazo, en vez de la coerción física o la recompensa a los trabajadores, constituían el mayor incentivo que llevaba a los indios a responder al llamado de su kuraka, quizás a riesgo de descuidar sus propios campos.

Se observa claramente que los comuneros indios en el siglo XVI continuaban respondiendo de acuerdo a las normas tradicionales de la cultura andina. ¿Pero, los kurakas, debido a sus mayores oportunidades y vinculaciones con miembros de la sociedad española, habían empezado a modificar su comportamiento y sus valores para amoldarse a la cultura de sus conquistadores? En el caso específico de las transacciones de mercado descritas arriba, ¿indican estas actividades que el kuraka estaba transformando su acceso tradicional a la mano de obra en fortuna privada según las formas de propiedad de la élite europea?

Una forma de responder a esta cuestión es preguntarse cómo se utilizaba el ingreso obtenido por el kuraka de la venta del trabajo indio. A veces es difícil distinguir entre los derechos individuales o familiares de acceso a los bienes, y aquellos de la comunidad, especialmente en el caso del kuraka. Una clave de este problema podría hallarse en las costumbres de almacenaje de la sociedad andina. Cuando el Estado incaico solicitaba el trabajo de los indios, las materias primas o los recursos necesarios para producir los bienes destinados para el Estado eran extraídos de las tierras, re-

baños y depósitos considerados como propiedad de los incas. Este patrón se repetía a través de toda la sociedad. Los depósitos mantenidos por el Inca tenían sus equivalentes a nivel familiar y de la comunidad. Cada familia tenía su propio depósito de bienes que se distinguía de los depósitos de la comunidad, los *sapsi*, definidos en el diccionario de Diego González Holguín como "cosa común de todos" [23].

Como está indicado arriba, cuando el kuraka solicitaba los servicios de los indios para la confección de ropa que formaría parte de su depósito de bienes, él proporcionaba la lana de sus propios depósitos. En el caso de los contratos entre kuraka y español, la materia prima venía de fuera, o en términos andinos, de los depósitos de los europeos. Virtualmente en todos los contratos hechos entre kurakas y españoles, con excepción de aquéllos que implican la venta de ropa adeudada como tributo, la parte española del contrato proveía la fibra de algodón para ser convertida en ropa. Como los españoles proporcionaban la materia prima y la comunidad la mano de obra, la ganancia obtenida de tal transacción sería considerada por los miembros de la comunidad como parte de sus depósitos comunes.

Los depósitos de la comunidad, o *sapsi*, redefinidos y reorganizados por las autoridades españolas como la caja de comunidad, eran accesibles al kuraka como representante de su comunidad, para poder enfrentar las necesidades de la comunidad como un todo. En el período colonial, los bienes contenidos en los depósitos de la comunidad podían ser andinos o europeos; éstos podrían haber sido obtenidos a través de los patrones andinos de producción e intercambio o por participación en el mercado europeo. Se utilizaban para pagar el tributo, o cambiarlos por otros bienes o dinero exi-

23. *Vocabulario*, p. 324.

gido por las autoridades españolas. También eran utilizados para pagar la construcción y el mantenimiento de la nueva Iglesia estatal del régimen colonial: la Iglesia católica, servida por sacerdotes españoles. Las necesidades internas de la comunidad eran satisfechas una vez que se cumplían las demandas españolas, fueran éstas legales o extralegales.

Con este antecedente, la cuestión de si el kuraka se apropiaba de los ingresos de la comunidad para sus propios fines, se puede redefinir preguntando cómo se gastaba el ingreso que obtenía del trabajo que vendía a los españoles. Existe una considerable evidencia de que muchos kurakas intentaron valerse de su posición en la sociedad andina para construir su fortuna privada bajo una forma de propiedad y bienes europea. Uno de los ejemplos más asombrosos de este fenómeno es el del kuraka de Huanchuaylas, quien en 1557 empleó a un administrador estatal aragonés para que se encargase del cultivo de sus tierras con bueyes, arado, carros y la mano de obra de sus súbditos indios [24]. Los contratos textiles hechos por los kurakas, ¿constituyeron otro ejemplo de los esfuerzos de la élite andina para adquirir fortuna privada al modo europeo?

Si bien hubo excepciones indudables, la mayor parte del ingreso obtenido de las transacciones de trabajo entre kuraka y español, estaba destinada a satisfacer las demandas de la comunidad como un todo. En Huánuco, sólo uno de los contratos para la confección de ropa especificaba el destino de la suma pagada por el español a cambio de la mano de obra india. Sin embargo, en ese caso el kuraka especificaba claramente que el maíz y el dinero que se le debía por el trabajo de los indios iba a ser guardado en el depósito

24. James Lockhart, *Spanish Perú, 1532-1560,* (Madison, Wisconsin, 1968), p. 210.

del repartimiento para ayudar al pago del tributo [25]. En la provincia de Chucuito, se le dijo al visitador español que los kurakas gastaban el dinero que recibían por el tejido de sus indios subordinados:

> "... en ornamentos para la iglesia y en cera y en carpinteros y en albañiles y en hacer cal y ladrillo y flautas y otras cosas que se ofrecen y pagar a maestros que han enseñado a cantar a los muchachos de la iglesia" [26].

Martín Cusi, uno de los principales kurakas de la provincia, proporcionó al visitador español una cuenta detallada de cerca de 2,000 pesos que había recibido por la mano de obra india, suma que la había gastado totalmente en la construcción y amoblaje de la Iglesia, y en salarios para los maestros de canto y de música para el coro [27]. El inspector corroboró la cuenta del kuraka, por las quejas de éste último de que las Iglesias de la provincia eran muy numerosas y demasiado lujosas en sus accesorios.

Es evidente que los kurakas, en general, no retenían para sí el ingreso obtenido por los contratos de trabajo que concluían. Había excepciones, pero en realidad había límites culturales muy definidos a la capacidad del kuraka de convertir el trabajo y los bienes de sus indios subordinados en fortuna personal. El acceso del kuraka a la mano de obra se hallaba definido, en términos de la sociedad andina, como un intercambio recíproco. Para que el kuraka pudiera continuar solicitando la mano de obra de sus indios subordinados, tenía que observar, hasta cierto punto, las normas de la sociedad andina, devolviendo de alguna for-

25. Cazalla, Huánuco, Libro II, f. cx.
26. *Visita de Chucuito,* p. 41.
27. *Visita de Chucuito,* p. 77.

ma aquellos servicios. Esto no quiere decir que el cambio fuese equitativo de hecho, o que se le considerase como tal, sino sólo que ocurría dentro de ciertas limitaciones sociales, aunque elásticas. Existe considerable evidencia de que los miembros de la élite andina trataron de extender los poderes que tenían en la sociedad andina de la pre y post-conquista, sobrepasando ocasionalmente los límites considerados como valederos por sus súbditos y provocando por lo mismo una reacción. Esto es difícilmente sorprendente, ya que el examen y redefinición continuos de los límites de los privilegios y legitimidad son virtualmente siempre una parte integrante de la vida política de cualquier sociedad.

Un ejemplo obvio de la tentativa de extender la legitimidad de las demandas formuladas por una élite, lo constituyó el esfuerzo del Estado Inca por presentar sus demandas de trabajo a sus súbditos conquistados como parte de la reciprocidad tradicional de la comunidad [28]. Las frecuentes rebeliones dentro del Imperio sugieren que los Incas no consiguieron convencer a los conquistados de que sus demandas eran extensiones legítimas de la estructura reconocida de derechos y deberes recíprocos entre parientes [29]. Tales tensiones también se sentían en las relaciones entre el kuraka y sus súbditos. Si bien el kuraka era una parte de la comunidad local, estrechamente unido a sus súbditos por lazos de parentesco, hay indicios de disputas entre los kurakas y sus parientes locales anteriores a la conquista española, y existe una amplia evidencia de tales conflictos, además de los ya conocidos entre el

28. Murra, "On Inca Political Structure", pp. 34-36.

29. Ver John H. Rowe, "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", *Handbook of South American Indians*, II, (Washington, D.C., 1946), 206-209.

kuraka y los conquistadores españoles, desde la época de la conquista hacia adelante [30].

A pesar de que el kuraka no obtenía ganancias del ingreso proveniente del trabajo de su comunidad los indios podían considerar tal ingreso como no relacionado a sus necesidades. En efecto, éste era el caso. Cuando fueron interrogados por el visitador español, los indios de Chucuito insistieron en que no habían recibido nada por su trabajo en la confección de ropa [31]. El ingreso recibido por el kuraka era empleado para pagar las cargas impuestas a las comunidades nativas por las autoridades españolas: el tributo y el mantenimiento de la Iglesia. Pero estas cargas en realidad no constituían gastos de la comunidad para los indios. Antes de la conquista española, el Estado incaico se había asignado a sí mismo tierras en las comunidades locales. Las principales deidades incaicas y locales también tenían tierras. Estas tierras eran cultivadas por miembros de la comunidad y sus frutos pertenecían a sus tenedores respectivos [32]. Las autoridades españolas consideraban el tributo y el mantenimiento del culto cristiano como gastos de la comunidad. Sin embargo, en términos de la lógica del sistema andino, el Estado español llevaba a cabo un proceso de doble explotación. Aunque ya se había apropiado de las tierras pertenecientes al Estado Inca y a la religión del Estado, exigía que los indios pagasen por la construcción y el mantenimiento de la Iglesia del nuevo Estado, y más aún, impuestos seculares, todo lo cual debía

30. Ver, para ejemplo, Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno (codex péruvien illustré)*, (París, 1936), págs. 768-769, 775, 791, 872-873.

31. *Visita de Chucuito*, p. 109.

32. Murra, "On Inca Political Structure", p. 34. Para una visión local de este proceso, ver *Dioses y hombres de Huarochirí (1598)*, traducción José María Arguedas (Lima, 1966), págs. 131-135.

provenir de los frutos de sus propias tierras. En otros aspectos existía una situación idéntica: las exigencias hechas por el Estado colonial se hallaban fuera del contexto andino. Estas no se hallaban expresadas en términos de reciprocidad tradicional, en que el Estado "rogaba" ayuda a cambio de fiestas, ropa y otros obsequios, y, por lo menos, el pretexto de asistencia [33].

Aun cuando el kuraka no se apropiaba para sí el ingreso proveniente del trabajo de sus súbditos, quedaba atrapado con un doble lazo, que es la situación típica de la posición del jefe en un sistema de gobierno colonial indirecto. Se veía forzado a utilizar su autoridad, a solicitar los servicios de sus súbditos indígenas para atender las demandas de las autoridades coloniales. Pero en gran parte esa autoridad dependía de que los indios percibieran sus peticiones como legítimas en términos andinos. El acceso del kuraka al trabajo estaba definido como un intercambio recíproco. El abuso en la utilización de los servicios de sus súbditos indios, sin las retribuciones que ellos consideraban como equivalentes al trabajo entregado, erosionó la capacidad de los kurakas para demandar aquellos servicios. Alrededor de 1567 en la provincia de Chucuito, los kurakas principales dejaron de percibir los servicios que recibían antes de la conquista española [34]. Sea cierto o no que el kuraka buscara transformar su privilegio andino en una fortuna privada al estilo europeo, su posición estructural como intermediario entre los miembros de la sociedad nativa y las autoridades coloniales españolas, debilitó su capacidad de in-

33. *Visita de Chucuito,* p. 434.

34. Ver, para ejemplo, Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Manuscritos, C-3450; Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuaderno 349; "Informaciones geográficas del Perú Colonial (1803-1805)", editado con una introducción por Pablo Macera Dall'Orso, *Revista del Archivo Nacional del Perú,* 28: 1-2 (Lima, 1964), 5, 164-175.

vocar el trabajo de sus subordinados, en virtud de su papel tradicional en la sociedad andina. En la medida en que su comunidad lo identificó como el ejecutor de las demandas hechas por las autoridades españolas, tuvo menos éxito en mantener el acceso al trabajo de sus súbditos indígenas.

La contradicción entre el papel del kuraka como guardián de las normas de la comunidad y como ejecutor de las demandas del estado colonial, de por sí sugiere que el modelo de la actividad económica delineado arriba no se mantuvo durante los tres siglos del régimen colonial. Un examen rápido de los datos relativos a la última parte del período colonial confirma esta hipótesis. Si se contrasta el juego de relaciones que se acaba de esbozar con el contexto y la naturaleza de la actividad comercial en las comunidades indias del siglo XVIII, se esclarece el impacto de tres siglos de régimen colonial sobre la organización social de la sociedad india. En el siglo XVIII, no sólo muchos de los kurakas, sino también un número considerable de los miembros adinerados de la sociedad india, se hallaban involucrados activamente en relaciones mercantiles según el patrón europeo. Ellos habían convertido la tierra y bienes que poseían como miembros de la comunidad andina, en posesiones privadas y las comerciaban en el mercado español por bienes que se vendían luego a los pobladores indios. Muchos pueblos, considerados como una unidad, participaron en el tráfico de artículos alimenticios y otros bienes para el mercado europeo. Esto revela un estado intermedio, en que la comunidad como un todo dedicó una fracción de sus recursos a la producción para un mercado exterior a fin de obtener los recursos para satisfacer sus necesidades [35]. Sin embargo, otras fuentes revelan la

35. Ver Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuaderno 491.

presencia de un sector privado de comerciantes locales en los pueblos indios, que estaba compuesto por indios descritos como principales, "gente importante", que abarrotaban las tiendas que habían establecido en sus comunidades con licor, ropa importada y otros artículos europeos comprados a los comerciantes españoles para venderlos a los miembros de sus comunidades [36]. Algunos de estos comerciantes locales eran kurakas o miembros de las familias de los kurakas; otros probablemente no lo eran.

Otros negociantes indios operaban en una escala considerablemente mayor. Tal vez el comerciante indio más famoso del siglo XVIII fue José Gabriel Túpac Amaru, quien encendió la mayor rebelión nativa que se recordara en el virreinato peruano desde el siglo XVI. Era kuraka de la provincia de Tinta y obtuvo un ingreso considerable negociando azogue y otras mercaderías entre Lima, la región minera de Potosí y otras regiones de la serranía andina [37]. Las actividades comerciales de estos miembros más privilegiados de la sociedad india, desde los kurakas hasta los miembros relativamente ricos de la sociedad comunal, muestran claramente que, por lo menos en la última parte del siglo XVIII, mucha gente que era considerada como india tanto por ellos mismos como por los españoles, participaba plenamente en la actividad económica bajo patrones europeos. Funcionaban como intermediarios, de mayor o menor rango, en el sistema comercial de

36. Lillian Estelle Fisher, *Tha Last Inca Revolt, 1780-1783,* (Norman, Oklahoma, 1966), pp. 30-31.

37. Para observar los esfuerzos más recientes por reconstruir la demografía histórica del área andina en la primera parte del período colonial, ver N. David Cook, "The Indian Population of Perú, 1570-1620", ponencia presentada en las reuniones anuales de la American Historical Association, en Boston, 1970; C.T. Smith, "Despoblación de los Andes Centrales en el siglo XVI", *Revista del Museo Nacional,* T. XXXV, (Lima, 1969), 77-91.

la colonia, realizando negocios privados en beneficio propio.

Una presentación de los contrastes de la orientación económica entre los kurakas de los siglos XVI y XVIII, puede proporcionar una base para una evaluación del grado en que la sociedad andina cambió, por lo menos en este aspecto, durante los siglos del régimen colonial. En el siglo XVI, el kuraka vendía el trabajo indígena, lo mismo que algunos recursos y productos de la economía nativa. Los bienes ofrecidos por el kuraka del siglo XVIII u otros comerciantes indios, procedían de fuera de la comunidad y no se diferenciaban de aquéllos vendidos por mercaderes locales no indios: licor, ropa, y otros artículos diversos, ya sea producidos dentro de la economía colonial española o importados de fuera. En el siglo XVI, el kuraka vendía el trabajo de los miembros de la sociedad andina a los españoles; en el siglo XVIII, él, junto con elementos más privilegiados del resto de la sociedad india, distribuían los bienes de la economía española a los indios rurales.

En el siglo XVI, los kurakas distribuían el trabajo que ofrecían a los europeos a través del mecanismo del cambio mercantil, pero lo obtenían recurriendo a los modos andinos de movilización del trabajo. En el siglo XVIII los kurakas compraban sus bienes en el mercado europeo y los distribuían a los indios de la misma forma, a través de un canje de bienes o dinero, completamente distinto de los patrones andinos de obligación y responsabilidad social. Los kurakas del siglo XVI aún funcionaban como representantes de sus comunidades y eran reconocidos como tales por aquéllas. Pero aun así, su búsqueda de conveniencia personal así como su papel colonial de apoyo al sistema de gobierno indirecto, socavaron su autoridad tradicional. Si bien los kurakas del siglo XVIII lograron man-

tener la lealtad de sus comunidades en un grado considerable, en sus actividades económicas actuaron como individuos buscando el lucro personal.

En el curso de dos siglos y medio, los kurakas, que habían sido una élite integrada en la sociedad andina, pasaron a incorporarse gradualmente al grupo de mercaderes provinciales, administradores y terratenientes. Eso no implica que ellos no se considerasen más como indios, o que no fuesen reconocidos como tales por otros grupos sociales en el Perú; el ejemplo de Túpac Amaru II es una indicación suficiente a este respecto. No obstante, cualquiera sea su definición de ellos mismos o las definiciones contemporáneas aplicadas a ellos, en sus relaciones y comportamientos social, Túpac Amaru II y otros como él se parecían mucho más a sus contemporáneos españoles que a sus antecesores del siglo XVI.

¿Cómo se dio este cambio? Esencialmente, el discutir el contexto cambiante de las actividades económicas del kuraka, es discutir la transformación de la estructura de la sociedad andina bajo el régimen colonial. Se necesitarán más estudios antes de que tengamos un conocimiento sistemático de este proceso, y la sola presentación de lo que se conoce se encuentra ya fuera del alcance de este corto artículo. Aquí, por lo tanto, sólo quiero resaltar algunos de los principales factores implicados en este cambio, con la esperanza de estimular una mayor reflexión e investigación en éste y otros problemas relacionados.

La transformación de las actividades del kuraka empezó con la misma conquista. La presencia de los españoles introdujo nuevos elementos, tales como las demandas de los bienes andinos por parte de grupos totalmente fuera del sistema social que regulaba su distribución. El kuraka, como intermediario entre las

dos sociedades, se hallaba en una posición particularmente ventajosa para explotar la situación así creada. Por un tiempo, las dislocaciones que acompañaron a la conquista pueden haber incrementado la capacidad del kuraka para obtener el trabajo de sus súbditos indios. Durante los años siguientes a la conquista española, la posibilidad creciente de que un individuo pudiera perder la ayuda de sus parientes debido a su muerte o ausencia, constituyó un incentivo adicional para responder al llamado del kuraka. Era un medio de asegurarse el sustento en caso de necesidad futura. Sin embargo, este incentivo no duró muchos años después de la conquista española, porque la fragmentación de la comunidad nativa y la eventual pérdida de su población hizo imposible que el kuraka continuara su papel como proveedor de ayuda y asistencia en caso de necesidad.

Por otra parte, el papel de las autoridades españolas creó nuevas tensiones, al igual que la presencia y las demandas del sistema colonial en conjunto. Primero, los conquistadores, y luego las cortes, representaban una autoridad externa a la que el kuraka o sus súbditos podían apelar en un esfuerzo por redefinir los límites de la relación entre ellos. Antes de la conquista española, el Estado incaico también había introducido una similar autoridad externa en las provincias locales, limitando y redefiniendo la autoridad del kuraka. Pero el sistema español no funcionaba de acuerdo con las relaciones sociales andinas. Por lo tanto, ofreció una oportunidad de romper las normas y responsabilidades andinas invocando no sólo una autoridad independiente, sino también un conjunto independiente de valores para legitimar las relaciones y el comportamiento cambiantes.

Las demandas de las autoridades coloniales españolas constituyeron un factor aún más importante en

la transformación del papel del kuraka. La presencia española contribuyó a la erosión de las relaciones entre el kuraka y sus súbditos indios, con la pérdida consiguiente de su acceso al trabajo de ellos. Como el kuraka era concebido como el agente encargado de extraer el trabajo y los bienes de la población india para el uso español, el encomendero español y luego los representantes locales de la autoridad española hacían fuertes demandas de trabajo a los kurakas. Las demandas, hechas por la Iglesia así como por el Estado, sobre los bienes no producidos dentro de la economía nativa condujeron a una presión ulterior en el suministro del trabajo nativo. Era a través de la venta del trabajo que la comunidad andina conseguía la mayoría de los ingresos necesarios para obtener aquellos bienes. El peso relativo de tales gravámenes y su impacto sobre la organización social y económica de la comunidad nativa aumentó progresivamente, a medida que se aceleró el descenso demográfico posterior a la conquista. A largo plazo, el descenso de la población nativa, indudablemente acarreó consigo una extensa dislocación de las relaciones sociales en toda la sociedad, disminuyendo las capacidades productivas del sistema mucho más de lo que podría indicar un simple cálculo del volumen del descenso[38]. El kuraka, designado por las autoridades españolas para mantener el flujo de los bienes y mano de obra captados de una población progresivamente declinante se hallaba cada vez más forzado al requisamiento de mano de obra y

38. Las "Visitas de Idolatrías" que se encuentran en el Archivo Arzobispal del Perú, iluminan considerablemente la relación entre prácticas religiosas y organización social como lo hace *Dioses y hombres de Huarochirí*. Ver también Nancy Caldwell Gilmer, "Huarochirí in the seventeenth century: the persistence of native religion in colonial Peru", (tesis de Master inédita, Berkeley, 1952); Luis Millones, "Introducción al estudio de las idolatrías", *Aportes*, IV: 47-82, (París, abril, 1967).

bienes para los españoles, sin posibilidad de reciprocidad hacia sus súbditos.

La autoridad del kuraka se redujo mucho más por la introducción de representantes españoles de la autoridad colonial en las provincias indias: primero los sacerdotes católicos y luego, desde la década de 1560, el corregidor de indios. El restablecimiento de las comunidades nativas llevado a cabo en la década de 1580 bajo la administración del virrey don Francisco de Toledo aumentó la efectividad de las autoridades españolas. La concentración de los indios en un número relativamente pequeño de asentamientos determinó que estas autoridades impusieran sus propias demandas y confinaran al kuraka a aquellos servicios que le eran expresamente permitidos por las regulaciones coloniales. La campaña activa para eliminar algunos aspectos de las tradiciones andinas, tales como ritos nativos y prácticas religiosas, también minaron el papel del kuraka, al atacar sus funciones como administrador y guardián de los ritos de solidaridad comunal [39].

A fines del siglo XVI, de hecho y no de derecho, los españoles consideraban que los recursos nativos en

39. De acuerdo con la ley colonial española, la Corona era la dueña última de las tierras comunales indias, a pesar de que la comunidad mantenía su usufructo. Las tierras que las comunidades indias poseían en exceso de una porción mínima por persona, según era establecido por las autoridades reales, podían ser consideradas legalmente vacantes y disponibles para su venta, y tal procedimiento se llevó a cabo en gran escala muchas veces durante el período colonial; los indios podían retener la tierra por compra. Si no eran vendidas al mejor postor. Para datos sobre la venta de tierras de indios, ver "Instrucciones dadas por el Lic. D. Gonzalo Ramírez de Vaquedaño, el año 1710 para el repartimiento y composición de tierras", *Revista del Archivo Nacional del Perú*, 21: 2, (julio-diciembre, 1957), 443-461; "Relación de las visitas que se han hecho en estos reynos desde el tiempo del virrey Príncipe de Esquilache ... 1695", *Revista del Archivo Nacional del Perú*, 21: 1, (enero-junio, 1957), 219-235.

tierras, mano de obra, y bienes eran una reserva que podían tomar con relativa impunidad. Los fondos de la comunidad eran apropiados por los funcionarios locales, por el gobierno del virrey y por la misma Corona española. Las tierras comunales eran vendidas por mandato real para compensar el creciente endeudamiento de la Corona española. El trabajo nativo era asignado a los españoles a través de la mita u obtenido directamente por residentes locales españoles en las provincias indias mediante las relaciones patrón-cliente. Todos estos cambios minaron y transformaron la estructura de la sociedad andina, incluyendo las formas socialmente definidas de acceso al trabajo y la distribución de los bienes producidos por los miembros de esa sociedad.

Las ventajas que el kuraka obtuvo por continuar dentro de las normas de la sociedad andina fueron declinando progresivamente. Al mismo tiempo, le era relativamente más fácil beneficiarse según los patrones europeos de cambio y propiedad, debido a que estaba exonerado de las obligaciones impuestas a los indios comuneros por las leyes coloniales españolas. Sin embargo, le era difícil convertirse en un miembro adinerado de la sociedad colonial española, mientras mantuviese su posición en la comunidad andina. Por ejemplo, si transformaba su acceso a la tierra y a otros recursos de la sociedad nativa en propiedad privada, podía defenderla mucho mejor de su absorción por los miembros de la sociedad española. Sin embargo, aquella elección significaba su alienación de los patrones sociales de la sociedad nativa y la reducción de su facultad para solicitar la mano de obra de sus indios subordinados en virtud de su posición social. Más aún, podía obtener la mano de obra según la forma europea, ofreciendo salarios de sus reservas privadas, a cambio de los servicios recibidos, pero esta elección lo

integraba más en las formas europeas de producción, intercambio y distribución.

Las alternativas que el kuraka enfrentaba eran también aquéllas que confrontaban, en un grado mayor o menor, otros miembros de la sociedad andina. Muchos de los indios más prósperos siguieron el ejemplo de los kurakas, defendiéndose de las pérdidas de sus propiedades por medio de la adopción de las formas europeas de actividad económica, en la medida en que los recursos colectivos de la comunidad andina eran absorbidos progresivamente por miembros de la sociedad española. Este proceso no culminó a fines del período colonial y continuó en los tiempos republicanos. El producto final de aquel proceso, aún hoy incompleto en muchas áreas, es la comunidad campesina ligada a la sociedad mayor a través de las actividades de una élite mercantil local de comerciantes y tenderos insignificantes, muchos de cuyos apellidos evocan su remota conexión con los kurakas coloniales.

2

Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial

LA MAYORÍA de los análisis acerca de la estructura social de la sociedad colonial andina han tratado sobre el sistema de estratificación social introducido por los conquistadores europeos, y su transformación bajo las condiciones coloniales. Sin embargo, esta transformación de los patrones europeos de organización social en algo distinto en el mundo colonial, es sólo un aspecto, posiblemente el más duradero, del complicado problema de la organización social en la sociedad andina. La situación colonial está definida por la dominación que una sociedad impone sobre otra por la fuerza. Cada sociedad tiene sus propios patrones de organización social, y a pesar de la desigualdad de la relación entre el conquistador y el conquistado, el régimen colonial no elimina la cultura de los conquistados reemplazándola con la de sus conquistadores. Más bien, la estructura social y la cultura de ambas son modificadas, distorsionadas y transformadas por la situación colonial. El otro aspecto del análisis de la organización

social colonial radica entonces en el estudio de la transformación de los patrones andinos tradicionales de organización social y de cultura bajo el impacto del régimen europeo.

El impacto físico de la conquista española sobre la sociedad tradicional es ciertamente lo más inmediato y chocante. La eliminación de millones de indios por las enfermedades, el hambre, la tortura y la disgregación que acompañó a la conquista y al período siguiente de guerras civiles, ha sido indicado por muchos estudiosos. Pero el alcance completo de la destrucción de la vida humana durante la conquista todavía no se ha llegado a comprender totalmente. Sin embargo, la destrucción física causada por la conquista española, si bien es de gran importancia para la transformación o eliminación de la sociedad tradicional, no constituye la totalidad de la experiencia colonial. La incorporación de la sociedad andina a un imperio europeo, transformó también aquella sociedad a través de formas más sutiles, modificando y cambiando sus patrones sociales y culturales por la introducción de nuevas limitaciones y restricciones, al igual que de nuevas perspectivas y oportunidades para algunos. No sólo las leyes y regulaciones impuestas por los conquistadores, sino su misma presencia, y las estructuras económicas, sociales y culturales de su sociedad, constituyeron elementos a los que los miembros de la sociedad tradicional tuvieron que responder, modificando así en el proceso su propia cultura.

En las páginas siguientes, quiero examinar un aspecto de la transformación interna de los patrones sociales andinos bajo el régimen colonial: la transformación del sistema de estratificación social y los mecanismos de movilidad dentro de la sociedad tradicional. Mi artículo se ocupa principalmente de la primera mitad del período colonial, época en que si bien las presio-

nes sobre la sociedad nativa eran enormes, aún no eran tan grandes como lo fueron posteriormente. Esta circunstancia, asociada al hecho de que la desintegración interna de la estructura social nativa y de las tradiciones, fueron procesos evidentemente menos desarrollados en los primeros años después de la conquista, proporcionaron un grado relativamente mayor de flexibilidad y de creatividad a los miembros de la sociedad tradicional, permitiéndoles adecuarse a la situación colonial sin perder sus propios valores y tradiciones.

Si bien un indio estaba indudablemente consciente de la posición subordinada que le asignaban las leyes y disposiciones coloniales, también es cierto que era una persona cuya conducta seguía siendo regulada por las normas y valores de la sociedad tradicional y, por lo tanto, no evaluaba su posición social en términos de las actitudes españolas, sino más bien en términos de los valores de su propia sociedad. Desde este punto de vista, no era el último en la jerarquía social del mundo español: se hallaba separado de él. Podía hallarse restringido o perseguido por sus gobernantes europeos en sus acciones u objetivos, o podía tal vez relacionarse con los miembros de la sociedad europea a fin de obtener acceso a bienes sociales valorados por él, pero no se podía decir que fuese parte de aquella sociedad, ya que no compartía sus supuestos. La conquista no reemplazó los patrones andinos de asignación de rangos y de posiciones sociales por los patrones españoles; más bien, modificó los puntos de referencia tradicionales e incorporó nuevos criterios para asignar la posición social.

Un análisis de estas modificaciones es complicado debido a lo incompleto de nuestra comprensión de la estructura social precolombina. La organización social de la sociedad andina era compleja y variaba de una región a otra. Es tentador considerar los extensos te-

rritorios incas al momento de la conquista como culturalmente uniformes; es una tentación mucho más atractiva por el hecho de que la mayoría de nuestra información acerca de la sociedad india describe los patrones sociales y culturales como fueron practicados, entendidos o impuestos por los Incas. Sin embargo, los Incas tuvieron el poder sobre la mayor parte de su imperio por un período menor de un siglo, antes de que los españoles los reemplazasen como señores [1]. Si bien es indudable que los Incas, a diferencia de los españoles, compartieron muchas de las actitudes culturales de los grupos que conquistaron, es sumamente difícil suponer que todas las sociedades que conquistaron fuesen idénticas, o que en menos de un siglo lograran hacer que toda la gente de su imperio compartiese su propio sistema de asignar rango y posición social [2].

Sin embargo, a pesar de una considerable y variada evidencia sobre las formas específicas de organización social dentro del área, es posible describir un patrón general para las serranías peruanas. En este patrón, el criterio fundamental que la sociedad reconocía para la asignación de la posición social era el nacimiento. La utilización del nacimiento o de las relaciones de parentesco para asignar rango y posición social es ciertamente común a una gran cantidad de sociedades; la mayoría de las sociedades pre-industriales ponen un énfasis enorme en el nacimiento como un determinante —o un índice— de la posición social. En el área andina, el lugar de un individuo en su socie-

1. John H. Rowe, "Absolute Chronology in the Andean Area", *American Antiquity*, X (1944-1945), pp. 265-284.

2. Para ejemplos de la variedad de condiciones locales en el Imperio Inca al momento de la conquista española, ver: *La visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567* (Lima, 1964); *Visita a la provincia de León de Huánuco en 1562* (Huánuco, 1967); Marcos Jiménez de la Espada, ed., *Relaciones geográficas de Indias*, 4 vols. (Madrid, 1881-1897).

dad estaba definido por su posición en la estructura de las relaciones de parentesco, que se extendía sucesivamente desde su propia unidad familiar hasta los más grandes grupos de linaje. Esta estructura continuaba con una red progresivamente más amplia, que incluía eventualmente a todos aquellos que se consideraban descendientes de una deidad ancestral mítica. En su nivel más extensivo, esta red incluía a todos aquellos que se consideraban como pertenecientes a la misma unidad, en contraste con los "extranjeros" que se hallaban fuera del sistema social. El límite del sistema social era esencialmente concordante con la mayor extensión de los lazos de parentesco, ya sean reales o ficticios, que unían a todos los miembros de ese sistema.

Un ejemplo de este sistema es Huarochirí, una región que abarcaba los tres sistemas de valles fluviales del Rímac, Lurín y Mala en la vertiente occidental de los Andes Centrales. La gente de esta región se definía a sí misma como los hijos de Pariacaca, la deidad ancentral local. Los grupos componentes de la región tenían también sus propias deidades ancentrales individuales; una de éstas, por ejemplo, se distinguía de los hijos de Pariacaca por su descendencia de uno de los siete hijos míticos de Pariacaca. Este último grupo estaba aún más dividido en ayllus, grupos de parentesco extensos que sobrevivieron al período colonial y que se describían a sí mismos en sus cuentos como "los que somos como un solo hijo. . ." [3] Un español familiariza-

3. *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598),* traducción de José María Arguedas (Lima, 1966) p. 65; también págs. 73, 137 y 139. Estos cuentos recolectados por un celoso sacerdote que trataba de combatir los remanentes de las prácticas religiosas nativas son una fuente importante de información sobre la provincia de Huarochirí anterior a la conquista española. Obviamente, los mitos y el folklore no son documentos históricos, y sus postulados no se pueden tomar como hechos. Sin embargo, el folklore tiende a reflejar algo de la organización social de la sociedad

do con la sociedad india, señalaba que la estructura del *ayllu* no era totalmente distinta de la de los linajes en España, y describía al grupo de parentesco como "un número de gente que tuvo origen, como si dixéssemos Mendoças, Toledos" [4]. En la sociedad andina, este grupo formaba una entidad funcional que tenía el acceso primordial a la tierra, a los derechos de irrigación y a los otros recursos de la sociedad que se distribuían entre sus miembros [5].

Un individuo reclamaba su posición en la sociedad y su participación en sus bienes, en virtud de su lugar en esta red de relaciones de parentesco, desde la mí-

de la que emerge, al igual que otras suposiciones básicas no cuestionadas por largo tiempo, mantenidas por la gente que cuenta los relatos. En este caso la suposición es que si bien los hechos contenidos en los relatos pueden, y en la mayoría de los casos son fantasiosos, el contexto cultural de los cuentos refleja los patrones sociales de la sociedad en que se relatan. Tales fuentes, evidentemente, deben de ser utilizadas con gran cuidado, pero cuando se utilizan, pueden arrojar mucha luz sobre problemas que no se han tratado en otras fuentes más convencionales. Acerca del uso de los cuentos y los mitos, ver Juan Vansina, *Oral Tradition* (Londres, 1961); para un ejemplo clásico de la reconstrucción social basada en este tipo de fuente, ver Moses I. Finley, *The World of Odysseus* (Londres, 1956).

4. Francisco de Avila, "Relación de idolatrías", en "Carta del Arzobispado de los Reyes Don Bartolomé Lobo Guerrero a S.M. sobre el estado de la diócesis, 20 de abril de 1611', *La Iglesia de España en el Perú,* vol. IV, Nº 22 (Sevilla, 1946) doc. Nº 1, 153, p. 630. El mismo documento también está incluido en *Dioses y hombres*, págs. 255-259.

5. La mayoría de las discusiones acerca de la importancia de los lazos de parentesco como un determinante de la posición social y del acceso a los bienes y recursos se centran alrededor del ayllu, definido generalmente como un grupo de parentesco extendido. Acerca del ayllu, ver John H. Rowe "Inca Culture at the time of the Spanish Conquest", *Handbook of South American Indians*, vol. II (Washington, D.C., 1946) pp. 253-256; Paul Kirchoff, "The Social and Political Organization of the Andean Peoples", "*Handbook of South American Indians*, vol. V, (Washington, D.C., 1949) pp. 293-296; Murra. "Social Structural and Economic Themes in Andean Ethnohistory". *Anthropological Quarterly*, vol. 34 (1961), pp. También ver: *Dioses y hombres*, págs. 39-43.

nima unidad familiar hasta el ayllu, y, sucesivamente, hasta el límite de su sociedad. El grupo de parentesco era la base del intercambio y la fuente de trabajo. Los derechos y responsabilidades recíprocos articulados a través del parentesco aseguraban el acceso individual a la tierra, a los bienes producidos en zonas lejanas por sus parientes y a la ayuda de otros para cooperar en la siembra, la cosecha, la construcción de casas y la realización del resto de las labores necesarias para la existencia diaria. El ideal de la sociedad andina era la auto-suficiencia dentro del grupo de parentesco y, en lo posible, la actividad económica, tanto de la producción como del intercambio, eran organizadas por por medio de los lazos de parentesco. Esta forma de organizar la actividad económica era muy distinta del sistema orientado hacia el mercado del mundo europeo. Así mismo, los grupos sociales cuya posición en la sociedad estaba definida por su acceso a los bienes y recursos, tenían poca semejanza con las divisiones principales dentro de la sociedad europea.

La sociedad india no era homogénea; había diferencias sustanciales de riqueza y de posición. Los grupos de parentesco estaban ordenados dentro de la sociedad mayor, en una escala reconocida de prestigio que determinaba el orden de la participación en actividades tales como la distribución de la tierra o en las cuadrillas de trabajo, así como en las funciones ceremoniales como la limpieza de los canales de irrigación y la participación en danzas o plegarias [6]. Esta escala de prestigio estaba estrechamente vinculada con el monto de los recursos de la sociedad utilizados por diferentes ayllus. Así, un ayllu de alto prestigio tenía extensas tierras y rebaños, mientras que uno de rango menor tenía menos. Esta escala también estaba relacionada con la edad relativa del grupo de parentes-

6. *Dioses y hombres*, págs. 113-141.

co dentro de la unidad más grande. En el Perú Central, el prestigio estaba directamente relacionado con la edad como lo señalan los mitos de Huarochirí al hablar del ayllu de los Checa. Los Checa eran considerados como los hijos menores de la deidad de la provincia, "y por eso les dieron poquísima tierra y muy poca ropa" [7]. Tampoco eran los grupos de parentesco internamente homogéneos; sus miembros podían alinearse desde el hombre rico que podía proporcionar regalos y comida para mucha gente hasta el hombre pobre, "comedor de papa", que se vestía con harapos, se sentaba en las márgenes exteriores del círculo de bebedores en las celebraciones, y era frecuentemente ignorado en la distribución de comida y bebida [8].

Dado que el acceso a los bienes y a la ayuda de otros estaba articulado a través de los lazos de parentesco, la persona con muchos parientes tenía una cantidad mayor de fuerza de trabajo disponible para ayudarla en el trabajo productivo, y, por lo mismo, mayores oportunidades de riqueza como de poder. Efectivamente, en este contexto la riqueza podía ser definida como lazos efectivos de parentesco, o la habilidad de movilizar la asistencia de la propia parentela. La estrecha relación entre los lazos de parentesco efectivos y la riqueza era reconocida en el lenguaje; la palabra quechua *"wakhcha"*, que significa "pobre", es traducida en los diccionarios del siglo XVI como "huérfano" [9]. Así, para la mayor parte de los miembros de la sociedad andina, las diferencias de riqueza y de po-

7. *Dioses y hombres*, p. 181.
8. *Dioses y hombres*, págs. 35,46-49,149.
9. *Quaccha:* pobre varón o mujer, huérfano, en Fray Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, edición facsimilar publicada por Raúl Porras Barrenechea, (Lima, 1951); *Huacchayani:* ir empobrecido o faltarle los parientes, en Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua o del Inca* (Lima, 1952).

sición social no se hallaban esencialmente relacionadas a los diferentes papeles funcionales o económicos en la sociedad mayor.

Más aún, la posición social y el rango, al igual que la riqueza, se hallaban estrechamente relacionados a la participación de un individuo en un grupo de parentesco particular; en un grado muy elevado, su rango y posición en la sociedad mayor eran una función del rango del grupo de parentesco al que pertenecía. La sociedad puede ser descrita como un agregado de grupos esencialmente similares, ordenados jerárquicamente, pero no diferenciados funcionalmente unos de otros. Ciertamente, la movilidad individual de hecho era posible dentro del grupo de parentesco, pero en la sociedad mayor, constituida por un agregado de tales grupos, eran tales grupos los que competían entre ellos para alterar su posición relativa en la jerarquía social.

Sin embargo, hubo algunas grandes excepciones a esta caracterización general de la estructura social andina, y algunos sectores de la sociedad eran diferenciados de la mayoría de la población por su posición estructural en la sociedad mayor. Primero, evidentemente, estaban los Incas, los conquistadores de los grupos provinciales incorporados a su Imperio. Los Incas, en lugar de buscar integrarse con la gente que conquistaban a través de los lazos de parentesco, mantenían una diferenciación estricta entre los gobernantes y los gobernados. Además, dentro de la sociedad provincial india se podían distinguir otros dos grupos sociales que se diferenciaban funcionalmente del resto de la población.

Primero, existe una distinción en la mayoría de las regiones entre el jefe étnico, el kuraka, y los comuneros indios, a pesar de que en los niveles inferiores de la jerarquía de jefes, el grupo tiende a convertirse

esencialmente en el equivalente de las relaciones familares, puesto que el dirigente es reconocido como la persona mayor de un grupo de parentesco extendido. Segundo, hay una clara diferencia entre los miembros de la sociedad india, ya sean comuneros o de la élite, que participaban en los grupos de parentesco y los yanakunas, o grupos dependientes especializados, cuyos miembros se hallaban separados de su grupo de parentesco original y se hallaban atados a la familia de un kuraka. Esta gente no compartía la estructura recíproca de derechos y deberes basados en el parentesco; sus oportunidades y sus responsabilidades no se hallaban definidas por su pertenencia al grupo, sino por la relación individual y personal establecida entre ellos y el kuraka.

Los kurakas y los yanakunas fueron separados de la sociedad india por su función dentro de ella; en cierto grado, por su acceso a la riqueza y también por distintos juegos de reglas sociales y reglamentos que gobernaban su conducta. Los conquistadores europeos vieron inmediatamente en estos dos grupos el equivalente indio de los nobles y esclavos, si bien las recientes investigaciones han establecido claramente que pese a que estos grupos parecen haber tenido su contraparte en la sociedad europea, las analogías basadas en la tradición europea han conducido a algunos malentendidos de importancia [10].

Sin embargo, los kurakas y los yanakunas constituyeron una fracción extremadamente pequeña de la so-

10. Ver, para ejemplo, John V. Murra, "New Data on Retainer and Servile Populations in Tahuantinsuyo", *Actas y memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II (Sevilla, 1966) pp. 35-44; Murra, "Social Structural and Economic Themes", pp. 49-54; Murra, "La visita de los Chupachu como fuente etnológica", en *Visita a la provincia de León de Huánuco*, págs. 387-398.

ciedad india. Para la mayoría, la posición social, más allá del nivel del grupo de parentesco local, estaba estrechamente relacionada a su pertenencia en el grupo. Antes de la conquista Inca, un grupo de parentesco de baja posición social podía obtener riqueza adicional conquistando nuevas tierras, lo que a su vez elevaba su rango a una posición compatible con su nueva fortuna y poder [11]. Sin embargo, los Incas prohibieron tales acciones en los territorios que conquistaron, convirtiéndose en los árbitros de los litigios por tierras. Debido a que la toma de nuevas tierras era un medio importante para que los grupos de parentesco incrementasen su prestigio y rango, la prohibición inca de hacer guerras dentro de sus dominios significó probablemente también la limitación de los primeros canales de movilidad social. Pero tanto los individuos como los grupos podían obtener nuevos recursos gracias a la generosidad del gobierno, que retribuía servicios especiales, como aquellos rendidos por los indios de la provincia de Huarochirí, quienes al combatir las rebeliones dentro de los dominios del Inca fueron premiados con tierras, bienes y servicios donados por el Inca a su dios local [12].

Si bien los Incas, en sus relaciones con los grupos que conquistaban, parece que mantuvieron la importancia de la pertenencia a un grupo, otorgando tierras y otros bienes a grupos de parentesco en lugar de hacerlo a individuos, existe cierta evidencia de que también buscaban agudizar las diferencias entre la masa de la población nativa y los jefes provinciales, los kurakas. Puede que la posición de kuraka no haya sido hereditaria en todas las regiones antes de su incorporación al Imperio Inca, aunque en muchas regiones el cargo aparece como tal a lo largo de las líneas de pa-

11. Ver, para ejemplo, *Dioses y hombres*, págs. 77-81.
12. *Ibid.* págs. 131-135.

rentesco, por lo menos en los niveles superiores [13]. Si bien los Incas aseguraron la posición social del kuraka a la vez que redujeron su autonomía política, su rango y posición social dentro del Imperio se acentuaron a pesar de estar supervisado por un gobernador inca. Los Incas lo apartaron del resto de la comunidad, limitando su acceso a ciertos prerequisitos de riqueza y de posición: bienes lujosos como la ropa de *qompi*, plumas, artículos de oro y plata, prestigiosos depósitos especiales de alimentos y los servicios de servidumbre [14].

La conquista española introdujo nuevos modelos de obtener riqueza y poder que alteraron sustancialmente la estructura interna de la sociedad india. Una de las principales características de las nuevas oportunidades ofrecidas por los españoles fue el carácter individual de esas oportunidades. Aprovechándose del sistema de mercado europeo, o de la posibilidad de compartir el poder de los conquistadores al obtener una posición en el sistema de administración nativa establecido por ellos, un individuo ambicioso podía obtener la riqueza y el poder independientemente, en gran parte, de su calidad de miembro en el grupo. El mismo período de la conquista ofreció tales oportunidades a través de las alianzas con los españoles; muchos que se aliaron

13. Murra, "Social Structural and Economic Themes", p. 50; "Descripción y relación de la ciudad de La Paz (1586)", Marcos Jiménez de la Espada, ed., *Relaciones geográficas de Indias*, vol. II (Madrid, 1885), p. 72; Waldemar Espinoza Soriano, "La Guaranga y la reducción de Huancavo". *Revista del Museo Nacional*, XXXII, (Lima, 1963), págs. 15-16; María Rostworowski de Diez Canseco, *Curacas y sucesiones, costa norte* (Lima, 1961).

14. Rowe, "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", p 261; Murra, "Social Structural and Economic Themes", págs. 51-52; Murra, "New Data on Retainer and Servile Populations", págs. 40-41; Sally Falk Moore, *Power and Prosperity in Inca Peru* (New York, 1958), págs. 55, 63; *Dioses y hombres*, págs. 41-43.

con ellos en los primeros años utilizaron esa oportunidad para mejorar su posición social. Los líderes étnicos se elevaron a un rango superior al que tuvieron antes de la conquista, u obtuvieron riqueza adicional, reclamando el título de las tierras de la comunidad. Otros, que no tuvieron cargos de liderazgo antes de la conquista española, surgieron como integrantes de la élite india.

En la colonia, el sistema social y económico de los conquistadores, así como la reorganización de la comunidad india impuesta por la ley española, introdujeron una nueva red de factores que fue utilizada por los miembros de la sociedad india para obtener para sí una cantidad mayor de los bienes y recursos disponibles. Las cargas impuestas por los españoles a los indios no tenían igual peso para todos; algunos recibían una ventaja que podía ser convertida en riqueza y en posición. Aún más, los españoles crearon nuevos cargos de poder en la comunidad india, que el individuo ambicioso podía usar para acumular más bienes de los que podría haber obtenido a través de los medios tradicionales. Estas oportunidades les permitieron adquirir a algunos riqueza y poder, y por medio del uso adecuado de ellos obtener el prestigio proporcional a un rango superior. En otras palabras, introdujeron nuevos canales de movilidad social.

El establecimiento del gobierno religioso o civil en las comunidades indias, modelado a partir del existente en España y respaldado por la autoridad de los españoles, ofrecía una oportunidad para aquellos que buscaban incrementar su poder y posesiones. En la esfera civil, las autoridades españolas establecieron el cabildo, y en la esfera religiosa, recrearon la jerarquía de asistentes laicos para los sacerdotes que existía en España. Los jefes religiosos paganos debían de ser totalmente reemplazados por representantes de la

Iglesia Católica, al igual que la religión cristiana debía de desplazar al culto de los dioses nativos. Los kurakas de las unidades sociales mayores fueron asimilados al sistema administrativo español, pero su autoridad fue limitada por las leyes españolas y compartida con otros oficiales indios. El kuraka retuvo su papel tradicional como dirigente y portavoz de su gente, pero en algunas zonas, los deberes y poderes de la figura central del cabildo indio: el alcalde, eclipsaron a aquellos del kuraka y, en otras, los reemplazaron.

El alcalde junto con el kuraka supervisaba la distribución de las tierras y la conducta de los pobladores. Estas eran las funciones del kuraka antes de la conquista española. Toda la autoridad judicial sobre los Incas pasó del kuraka al alcalde, y el alcalde se convirtió en el representante del pueblo en los asuntos de justicia y en los tratos del pueblo con las autoridades provinciales, especialmente con el corregidor de indios. El alcalde, junto con el kuraka, eran responsables de la recolección del tributo, y en general, ejecutaban las órdenes del corregidor [15].

Los otros funcionarios indios del cabildo actuaban mayormente como los asistentes administrativos del alcalde. Las leyes autorizaban uno o dos regidores para ayudar al alcalde en sus funciones administrativas y un alguacil mayor, que era el policía del pueblo. Estos funcionarios, junto con el alcalde, eran elegidos anualmente por el cabildo cesante, cuyos miembros no podían ser reelegidos. El único miembro permanente del cabildo era el escribano o notario. También había un número de funcionarios nombrados por el nuevo

15. Las leyes que regulaban los deberes y la conducta del alcalde están contenidas en Tomás de Ballesteros, *Tomo primero de las ordenanzas del Perú, (1685)* (Lima, 1952) Lib. II, tit. ii, ord. i-xxxvi.

cabildo, pero estos cargos les deparaban poco poder [16]. Para los fines de este trabajo, los cargos significativos son principalmente los de alcalde y regidores.

En 1575, el virrey Francisco Toledo ordenó que se estableciese un cabildo en la capital de cada repartimiento, y que las antiguas encomiendas se convirtieran en divisiones administrativas dentro de las provincias indias [17]. En 1618, Felipe III modificó este decreto, especificando que cada pueblo indio debía de tener un alcalde elegido de su propia población, y en los pueblos de ochenta o más casas, dos alcaldes y dos regidores [18]. En los casos que los indios llevaron ante la Real Audiencia, generalmente aun los pueblos pequeños estaban representados por un alcalde, lo que sugiere que muchos pueblos no obedecían a la ley establecida en 1618. A juzgar por los registros tributarios, es evidente que los puestos más poderosos, es decir, generalmente los únicos cargos cuyos ocupantes estaban eximidos del tributo y de las obligaciones de trabajo, eran aquellos localizados en la capital del repartimiento [19].

A la oficialidad religiosa india no se le dio forma final hasta los primeros años del siglo XVII. En los años subsiguientes a la conquista, los sacerdotes con-

16. Ballesteros, *Tomo primero de las ordenanzas del Perú*, Lib. II, tít. i, ord. i, ii, iv, xiii; tít. ii, ords. xxix, xxxix; tít. iii, ords. ii, iii. Ver también *La Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Lib VI, tít. iii, leyes xv, xvi, xvii.

17. "Ordenanzas. . . para los Indios de la provincia de Charcas. . .", en Roberto Levillier, ed., *Ordenanzas de Don Francisco de Toledo, Virrey del Perú* (1569-1581), (Madrid, 1929) ord. I, págs. 305-306.

18. Recopilación, Lib. II, tít. iii, ley xv.

19. Ver, para ejemplo, las representaciones de los alcaldes en ANP, Sección Histórica, Derecho Indígena, cuad. 353 (1773-1775). Para ejemplos de exoneraciones dadas en los registros de tributos, ver ANP, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuad. 189; Biblioteca Nacional del Perú, Sección de Manuscritos, Ms. C-1909.

gregaban alrededor suyo un gran número de asistentes indios, bajo la custodia de la Iglesia y la coacción de las leyes religiosas y los dictámenes sacerdotales. En el siglo XVI, un corregidor al asumir su cargo se quejó de que los sacerdotes de su zona habían nombrado sesentaitrés alguaciles para que los ayudasen [20]. Sin embargo, a principios del siglo XVII, se limitó estrictamente el número de asistentes indios de los sacerdotes. En cada pueblo de cien o más feligreses indios, debía de haber un sacristán a cargo del cuidado de la Iglesia, dos o tres cantores para dirigir el coro y los responsos, y un fiscal o alguacil para supervisar la asistencia a la misa [21]. Además, cada división administrativa debía de ser provista de una escuela. La Iglesia extendió posteriormente estas regulaciones hasta obtener que a cada parroquia se le exigiera el mantenimiento de una escuela provista con un maestro indio que hablase y leyese en español [22]. Es cierto que las escuelas rurales existieron en muchas zonas, aunque no es posible juzgar su calidad o la forma en que eran mantenidas. Los registros tributarios especifican la exoneración del servicio personal para determinados individuos debido a su cargo de maestro, y las visitas he-

20. "Carta a S. M. del Lic. Castro, Los Reyes, 12 de enero de 1566", Roberto Levillier, ed., *Gobernantes del Perú*, vol. III, (Madrid, 1921) p. 137.

21. Recopilación, Lib. VI, tít. iii, leyes vi, vii.

22. Ballesteros, *Tomo primero de las ordenanzas del Perú*, Lib. II, tít. vii, ord. iii. La primera cédula localizada que especifica las escuelas en cada pueblo con un sacerdote residente se remonta a 1685; "Real cédula que se enseñe a los indios la lengua española y se pongan escuelas, Madrid, 7 de julio de 1685", Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)* vol. II, (Madrid, 1953) documento Nº 520, págs. 766-767. Los inspectores que visitaron a los sacerdotes del Arzobispado de Lima solicitaron a los sacerdotes de los pueblos que mantuviesen escuelas basadas en sus doctrinas en época tan temprana como a mediados del siglo XVII. Ver la Visita de Chaclla, 1642, Archivo Arzobispal de Lima, Visitas a Huarochirí, leg. I.

chas a las parroquias pueblerinas por funcionarios enviados del Arzobispado de Lima informan acerca de la existencia de escuelas en muchas parroquias, al mismo tiempo que prescriben multas para los sacerdotes en cuyas parroquias no funcionaban escuelas [23].

La participación en este nuevo grupo de poder ofrecía muchas recompensas al indio que decidía aliarse con los representantes provinciales de la autoridad española: el sacerdote y el corregidor de indios. Una real ventaja, aunque no muy grande, era la compensación ofrecida. Sólo el maestro de escuela indio recibía un salario, pero otros, a cambio de sus servicios, recibían exoneraciones de la mita o bien dispensas del reclutamiento de trabajo como de los pagos de tributos [24]. Sin embargo, mucho más importante que la recompensa legal era el poder que se derivaba de la posición de estos funcionarios como representantes de la autoridad española. Los individuos que integraban estos grupos esgrimían el poder sobre sus semejantes, en virtud de la fuerza representada por el gobierno español, una fuente de autoridad totalmente fuera de las sanciones y costumbres tradicionales que regulaban el poder en la sociedad india. En tanto que los funcionarios españoles no forzaban a sus representantes indios a observar las sanciones de la sociedad india, esos representantes podían ignorar o burlar las sanciones tradicionales con impunidad. Aún más, puesto que esas sanciones también regulaban el acceso a la riqueza, los indios que gozaban de una fuente de poder externa a la estructura tradicional de la sociedad india, la podían

23. Ver, para ejemplo, "Visita de Chaclla, 1642", y la "Visita de San Pedro de Casta, 1721", Archivo Arzobispal de Lima, Visitas de Huarochirí, leg I.

24. Ballesteros, *Tomo primero de las ordenanzas del Perú*, Lib. II, tít. ii, ord. xxxi; tít. vii, ord. iii; *Recopilación*, Lib. VI, tít. v, ley xx; tít. iii, leyes vi, vii.

utilizar para obtener una mayor participación en los recursos de su propia sociedad.

Existe por cierto una clara evidencia de que los funcionarios indios usaban su poder para acumular riquezas para sí, a despecho de los derechos y responsabilidades que usualmente acompañaban al otorgamiento de la riqueza y el poder en la sociedad india. En 1565, los oidores de la Audiencia de Quito se quejaron de que los cantores y músicos indios en muchos pueblos estaban tratando de negar su obediencia a sus jefes [25]. A comienzos del siglo XVII, Guamán Poma de Ayala acusó a los funcionarios indios, tanto religiosos, como civiles, de robarle a los indios y de enviarlos a las punas altas o a las tierras bajas en busca de llamas, maíz y papas, o de requerirles ropa. También aseguró que se llevaban a las muchachas jóvenes del pueblo —aquéllas que aún no habían sido reclamadas por el sacerdote— y las hacían sus concubinas [26].

Dentro de la estructura de la sociedad india, estas actividades fueron meros actos criminales casuales. Tradicionalmente, el derecho a los excedentes de trabajo y bienes, especialmente ropa, lo mismo que a la posesión de más de una mujer, eran privilegios limitados a aquéllos de alta posición. Bajo los Incas, estaban reservados, en la mayoría de los casos, para la élite, y eran distribuidos de acuerdo a la posición social [27]. Cuando Guamán Poma de Ayala acusaba a los funcionarios indios de robo, se refería realmente a la utilización de la amenaza de la fuerza, basada en sus alian-

25. "Cédula real por la que se ordena a las autoridades de Quito prohiban el abuso de los que por ociosidad se dedican a la música, setiembre 3 de 1565". *Colección de reales cédulas dirigidas a la Real Audiencia de Quito*, vol. I, (Quito, 1935), p. 130.

26. Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, (París, 1936), págs. 574-575, 587, 662-663, 978-979.

27. Ver arriba la nota 4.

zas con los conquistadores, para usurpar para sí bienes adscritos a una posición social y rango mucho más altos que su posición legítima en la sociedad tradicional india. Cuando se quejaba de que el mundo se hallaba de cabeza [28], su queja era una descripción literal de lo que estaba sucediendo a la jerarquía social. Nuevas formas de adquirir poder y riqueza estaban por cierto socavando el sistema tradicional de rango y posición social determinados por el nacimiento.

Sin embargo, los bienes obtenidos por los miembros del nuevo grupo de poder, en virtud de su asociación con las autoridades españolas, no trajeron consigo el prestigio y el rango que acompañaba a la riqueza en la sociedad india tradicional, ya que tal riqueza había sido obtenida a despecho de los patrones de esa sociedad. Es indudable que a algunos no les preocupaba su posición como usurpadores del poder y de la riqueza que no les pertenecía de acuerdo con las tradiciones indias. Otros, sin embargo, parece que buscaban legitimar sus nuevas posiciones. Además de sus papeles como representantes de la autoridad española, eran activos participantes y dirigentes a pesar de la persecusión activa de las autoridades españolas. En 1611, un sacerdote que estaba investigando la persistencia de la religión nativa, informaba que entre los sacerdotes de las ceremonias autóctonas "hay muchos muy ladinos y entendidos y que saben leer y escribir y se han criado con españoles sacerdotes, y otros son cantores de las iglesias y maestros de capilla. . ." [29] Un siglo después, el alcalde de un pueblo indio confesó que oficiaba como sacerdote en las ceremonias religiosas nativas. También involucró al fiscal de la Iglesia, legalmente encomendado de salvaguardar la parroquia de las deficien-

28. Ver, para ejemplo, Guamán Poma, *Nueva coronica*, fs. 604, 762.

29. Francisco de Avila, "Relación de idolatrías", p. 631.

cias religiosas. En un pueblo vecino, la fiesta del dios pagano del pueblo era presidida por el fiscal, el sacristán y el cantor de la Iglesia [30].

A principios del siglo XVII, los españoles descubrieron el doble papel jugado por las autoridades de los pueblos indios y lucharon contra esto sin éxito alguno. Se les hacía difícil comprender el comportamiento del indio, puesto que si era descubierto en tales actividades no sólo perdía su posición privilegiada y su fuente de poder, sino que frecuentemente se le sancionaba drásticamente y se le exilaba de su pueblo [31]. Sin embargo, el papel de sacerdote de las *wak'a* daba prestigio y poder en la sociedad tradicional andina, cuyo acceso estaba determinado usualmente por el nacimiento [32]. Es posible comprender la participación de los miembros del grupo de poder indígena en las ceremonias religiosas nativas si consideramos su afán de buscar un rango y posición social superior dentro de su misma sociedad, utilizando el poder disponible derivado de sus alianzas con las autoridades españolas. Participando en actividades que eran el símbolo de una posición social superior dentro de la sociedad indígena, podían obtener el reconocimiento y el prestigio

30. "Causa criminal de hechicero de oficio seguido contra Don Francisco Julcarilpo y su cuñada Doña Francisca de Oría... 1730", en "Documentos sobre idolatrías y hechicerías de la provincia de Huarochirí (Perú) 1641-1730", copias mecanografiadas del Archivo Arzobispal de Lima, Visitas de idolatrías, Huarochirí, en el Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley, págs. 176-177.

31. Ver, para ejemplo, las sentencias dadas a los indios convictos de idolatría en la "Causa criminal contra Juan de Rojas, su mujer y otros indios de Carampoma, por idólatras, impíos y hechiceros, de la provincia de Huarochirí (1723)", en "Documentos sobre idolatrías", págs. 97-164. Ver también Nancy Caldwell Gilmer, "Huarochirí in the seventeenth century: the persistence of native religion in colonial Perú", Tesis de Maestría inédita. Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley 1952, esp. 117-123.

32. *Dioses y hombres*, p. 103.

acordes con su riqueza y poder efectivos. De esta forma, podían ascender a un escalón social más alto en la sociedad tradicional.

Existe evidencia de que a fines del siglo XVI y a principios del siglo XVII, la jerarquía de posiciones sociales y de prestigio dentro de la sociedad indígena fue reordenada como resultado de los nuevos canales abiertos al poder y a la riqueza por el sistema económico y por las regulaciones legales del grupo español dominante. Pero la jerarquía social no fue perturbada; hubo un alto grado de continuidad entre la antigua élite y la nueva. Muchos de los kurakas mantuvieron y aun incrementaron el poder, la riqueza y el prestigio del que gozaban antes de la conquista española. Más aún, tenían ahora una oportunidad especial para influir en la elección de la nueva élite, ya que las antiguas tradiciones de deferencia hacia el kuraka no terminaron con la conquista española. Esta oportunidad se derivó también del estrecho contacto con las autoridades locales españolas. Así, si bien la ley española prohibía que el kuraka tomara parte en el gobierno del pueblo indígena, su influencia continuó siendo fuerte, al mismo tiempo que los miembros de su familia frecuentemente se integraron a la oficialidad del pueblo [33]. Guamán Poma de Ayala menciona un pueblo en el que el kuraka puso a su hermano como

33. El gobernador Castro recomendó que los alcaldes indios fuesen escogidos entre los "indios principales", y Francisco de Toledo, si bien modificó esta práctica estipulando que uno de los dos alcaldes debía ser un comunero, no impedía la participación de la nobleza india en el gobierno del pueblo. "Prevenciones hechas por el Lic. Castro para el buen gobierno del reino del Perú... Los Reyes, 1565", en Levillier, *Gobernantes*, vol. III, págs. 117-118; Ballesteros, *Tomo primero de las ordenanzas del Perú*, Lib. II, tít. i, ord. vii. El mismo kuraka estaba prohibido de participar o de tratar de influenciar a los funcionarios indios elegidos. Ballesteros, *Tomo primero de las ordenanzas del Perú*, Lib. II, tit. i, ords. v, vi.

mayordomo de la Iglesia. En otro pueblo el alcalde era "hijo y nieto de principales" y su hijo era a su vez el cantor de la Iglesia [34].

Sin embargo, además de aquellos que tradicionalmente habían tenido altos cargos en la sociedad indígena, la nueva élite india estaba también compuesta por personas que habían ocupado un rango mucho más bajo en la sociedad precolombina, al igual que por miembros de grupos privilegiados totalmente nuevos, definidos por su exoneración de los gravámenes impuestos por las autoridades españolas. Un individuo que no tenía que cumplir su turno de mita o que no tenía que pagar tributos, se hallaba en una inmejorable posición para ganar más, ofreciendo sus productos y su trabajo al mercado español, a diferencia de los indios que debían cubrir tales obligaciones. Esta ventaja podía ser incrementada por la alianza con las autoridades provinciales españolas. Algunos individuos fueron eximidos de los tributos en base a su ascendencia parcialmente española. El mestizo era liberado tanto de las cargas de trabajo como de los pagos de tributos, y si bien muchos de ellos formaron parte de la sociedad española, otros permanecieron en las comunidades indias [35]. Alrededor del siglo XVIII, las clasificaciones raciales estaban aún mucho más divididas, y se asignaba una posición legal a la combinación de indio con mestizo, el cholo. Este estaba liberado de la mita aunque estaba sujeto al pago de tributo [36].

34. Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica*, fs. 872, 873, 1120.

35 Solórzano, Lib. II, cap. xxx, Nº 28, para ejemplos de mestizos viviendo en los pueblos indios, ver las visitas de los repartimientos de Huarochirí y de Chaclla de mediados del siglo XVIII en el ANP, Sección Histórica, Derecho Indígena, cuads. 284 (1751) y 286 (1752) *et passim*.

36. Antonio Porlier, "Instrucción de capítulos que han de observar los jueces revisitadores..." en "Libro de cédulas, autos acordados y otros instrumentos pertenecientes a los indios, año

La ley también otorgaba una posición especial a la gente que practicaba un oficio. Las ordenanzas fijaban exoneraciones de la mita al herrero, al zapatero, al sastre y al tintorero en cada parroquia india. El decreto de Carlos II, incorporado en la *Recopilación,* liberó a todos los artesanos indios de las cargas de trabajo [37]. En cierto grado durante el siglo XVIII, estas provisiones fueron reforzadas cuando el individuo ejercía un oficio a tiempo completo, pese a que la mayoría de estos artesanos encontraban mejores oportunidades en los centros urbanos españoles y emigraban a ellos. Sin embargo, los individuos que ejercían un oficio a tiempo parcial y como complemento a sus principales actividades agrícolas, sin gozar de tales exoneraciones legales, gozaban de una fuente potencial de ingresos adicionales representada por su participación en el sistema de mercado español. Finalmente, el forastero o emigrante de la comunidad estaba exonerado de los servicios de trabajo y se le asignaba pagos reducidos de tributos [38]. Tales exoneraciones pueden haber estimulado la migración, a pesar de que ello suponía la pérdida de tierra. Sin embargo, las exoneraciones no eran suficientes para permitir que el foras-

de 1760", Biblioteca de la Universidad de Yale, Lib. II, fol. 93, Microfilm en la Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley, en "Documents relating to Peru", carril 2.

37. Las Ordenanzas de Toledo están incluidas en el censo del repartimiento de Chaclla en el ANP, Sección Histórica, Derecho Indígena, cuad. 189 (1705), fol. 27v.; la ordenanza posterior está contenida en la *Recopilación,* Lib. VI, tít. v, ley xx (1618).

38. José Matraya y Ricci, *El moralista filaléthico americano. . .*, vol. I (Lima, 1819), N 550; "Instrucción que los corregidores y comisionados nombrados por la visita general de tribunales de justicia, y real hacienda de estos reynos, deben observar provisionalmente para la formación de nuevos padrones de tributarios. . ." incluido en la "Instrucción de revisitas o matrículas formada por el Señor Don Jorge Escobedo y Alarcón. . ." (Lima, 1784) Museo Mitre, Buenos Aires, Papeles diversos, Lima 1768-1784, doc. 1, cap. xxix.

tero acumulara riqueza y poder dentro de su comunidad, a menos que también disfrutase de otras ventajas.

Cuando las leyes españolas exoneraban a algunos individuos de los gravámenes impuestos al resto de la sociedad india, estas leyes no eran por sí mismas suficientes para elevar a esta gente a un nivel superior. Pero parece que facilitaron el ingreso de un individuo ambicioso que gozaba de tal exoneración al nuevo grupo de poder indio. La presencia de estos individuos entre la nueva élite india es mucho mayor que su número dentro de la población india en conjunto. Los mestizos o los cholos frecuentemente aparecen entre aquellos que tenían los cargos civiles o religiosos en los pueblos indios, así como entre los individuos que ejercían el comercio [39]. Aún más, los miembros de estos mismos grupos, especialmente los artesanos indios, aparecen con relativa frecuencia entre los sacerdotes de la religión nativa durante el siglo XVII [40].

En resumen, el impacto que la presencia española tuvo en el sistema de estratificación social y de movilidad en la sociedad andina se puede notar en dos puntos importantes. La estructura económica y administrativa introducida por los españoles ofreció a los indios oportunidades de obtener riqueza y poder fuera de los lazos de parentesco tradicionales. Estas nuevas oportunidades que introdujeron medios alternativos para lograr un rango y posición, estimularon algunos cambios en el carácter y en la composición de la jerarquía social andina durante el siglo XVI y a principios del siglo XVII. Además, y tal vez esto es lo más

39. Ver para ejemplo, Sebastián Franco de Melo, "Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí, y su pacificación... Pachacaca, 20 de octubre de 1761". Museo Mitre, Buenos Aires, Mss. Colección, Arm. B, Caja 19, Pieza 1, Nº de ord. 4, fol. 18.

40. Ver la "Causa criminal contra Juan de Rojas", págs. 113-117, 143-144.

importante, los nuevos canales de movilidad social provocaron la movilidad individual más que la de grupo. La práctica del comercio, el ejercicio de un cargo político, y otros canales similares a una mayor riqueza o poder, no se hallaban ligados al grupo corporativo de parentesco. Aún en el caso del kuraka, cuyos privilegios y posición reposaban en su descendencia de antecesores que tenían el mismo rango, la ley española enfatizaba la descendencia directa a través de una sola línea familiar, en lugar de la familia extendida o del grupo de parentesco como conjunto.

Sin embargo, estos nuevos canales de movilidad social no se mantuvieron abiertos a través de todo el período colonial. Desde fines del siglo XVII, empezaron a restringirse, y esta restricción aumentó a través del período colonial. La economía virreinal empezó a declinar alrededor del siglo XVII. Conforme aumentó el estancamiento de la economía, la población española impuso mayores demandas sobre la población india, cuyos recursos en tierras como en trabajo, empezaron entonces a decaer. El grupo indio de poder se vio imposibilitado de autosostenerse. Los miembros privilegiados de la sociedad india, los kurakas así como los miembros del nuevo grupo de poder que surgió bajo el régimen colonial, se encontraron acorralados por las demandas de sus amos y la incapacidad de la comunidad india de satisfacerlos. Sus posiciones, a través de las cuales obtuvieron riqueza y poder, se convirtieron gradualmente en mecanismos usados por las autoridades españolas para extraer la riqueza de los miembros más privilegiados de la comunidad india. Bajo estas presiones, muchos de los miembros más ricos de la comunidad india emigraron a las áreas urbanas, mientras que aquéllos que permanecieron hicieron lo máximo por evitar servir como autoridades del pueblo. Los canales de movilidad social abiertos a princi-

pios del período colonial se cerraron paulatinamente, y conforme aumentaron las presiones sobre los recursos de los indios, se redujeron fuertemente las distinciones de rango y posición social dentro de las comunidades rurales indias[41]. Sin embargo, la introducción de nuevos canales individuales de movilidad en la sociedad india, asociados a otros desarrollos, como la introducción del concepto de propiedad privada en vez de o además de los múltiples derechos sobre la tierra, lograron un impacto duradero e importante en la sociedad nativa. Contribuyeron, al igual que otros factores, a la transformación de la sociedad andina en la sociedad comunal india de hoy. En un tiempo se pensó que tal transformación era una supervivencia indígena, pero cada vez se la reconoce más como un producto de la situación colonial.

Este resumen del impacto del régimen colonial en un aspecto de la sociedad indígena es claramente incompleto y tentativo. Se necesitan más investigaciones a fin de esclarecer la respuesta de la sociedad india a las presiones del régimen colonial. Una parte importante de ese estudio reposa en la investigación de los archivos. Los informes acerca de las áreas locales, los litigios de tierras, y otros documentos similares de los años inmediatamente posteriores a la conquista española, contienen frecuentemente mucha información acerca de la función real y de relaciones entre las instituciones tradicionales, las que en otras fuentes aparecen solamente como abstracciones vagas y generalizadas.

Aún más, estos materiales no logran responder a muchas preguntas acerca de la naturaleza de la sociedad indígena. La comparación con los patrones cam-

41. Karen Spalding, "Indian Rural Society in Colonial Peru: the Example of Huarochirí", Tesis Doctoral inédita, Universidad de California, Berkeley, 1967, págs. 133-134, 166-173, 202-208.

biantes de otras sociedades sometidas al régimen colonial, puede ser una técnica extremadamente útil en la tarea de evaluar los fragmentos acerca de los patrones culturales que emergen de los registros coloniales. Dentro del imperio español, podemos comparar las sociedades nativas de Nueva España con aquellas del Perú, pero las culturas indias de ambas zonas han variado sustancialmente en el curso de los últimos cuatro siglos. Además, el período precolombino es conocido solamente a través de las fuentes escritas y de la evidencia arqueológica. También podemos recurrir a la observación de áreas donde el régimen colonial fue establecido más recientemente. Africa tiene sociedades que, al igual que las de Nueva España y del Perú, eran complejas unidades sociales, organizadas en estados relativamente extensos. Allá, investigadores recientes han logrado entrevistar a individuos que aún recuerdan los patrones de vida anteriores a la ocupación europea. La familiaridad con el proceso de cambio cultural en áreas como ésta, y en otras similares, frecuentemente puede sugerir líneas de investigación que pueden ser aplicadas a los materiales andinos. Tal vez, y esto es lo más importante, puede proporcionar alternativas valiosas a las interpretaciones basadas en los supuestos y prácticas de la sociedad europea.

3

La red desintegrante

SE HAN HECHO muchos esfuerzos por definir el significado de una sociedad colonial y por conocer cuál fue el impacto causado por el régimen colonial sobre la gente dominada por los europeos. La presencia de los europeos en las Américas no sólo significó la presencia de una nueva élite gobernante, sino también la transformación interna de las sociedades existentes al momento de la conquista europea. Significó, especialmente, la iniciación de un largo, lento y aún incompleto proceso de fragmentación, en el que se cortaron, desbarataron y erosionaron las relaciones sociales que integraban la sociedad tradicional y que aseguraban a sus miembros el acceso a los bienes y recursos. Las siguientes páginas están dedicadas primordialmente a la reconstrucción de la estructura de la sociedad nativa antes de la conquista española, tarea necesaria a fin de evaluar el alcance de la fragmentación que se dio tanto en el curso del período colonial español como posteriormente.

A fin de reconstruir la organización social del área andina he tratado de determinar las relaciones entre la gente con respecto a un recurso importante: la tierra. La organización social es una expresión de la forma en que una sociedad particular organiza la producción y la distribución de sus bienes materiales, y en cualquier sociedad agrícola o pastoril, la tierra es uno de los recursos primordiales necesarios para el mantenimiento de la vida.[1] La importancia de la tierra para los miembros ya sea de la sociedad andina como de la europea, durante el período colonial español, está reflejada en la frecuencia e intensidad de los conflictos sobre la tierra tanto entre los miembros de la sociedad tradicional como entre los indios y los europeos. Los registros de estos conflictos que fueron llevados a las cortes coloniales españolas, constituyen un voluminoso cuerpo de información acerca del comportamiento de los individuos y de los grupos en situaciones específicas, información que puede ser utilizada para reconstruir la organización interna de la sociedad andina.

Las relaciones discutidas en las páginas siguientes son de carácter local, y están basadas principalmente en datos provenientes de la provincia colonial de Huarochirí en la vertiente occidental de los Andes en el Perú central. Evidentemente es cierto que al momento de la conquista española, todas estas sociedades locales formaban parte del Imperio Incaico. La integración de estas áreas en el Imperio Incaico afectó las relaciones sociales dentro de las sociedades locales. Mi concentración en los mecanismos locales no quiere decir que la presencia del Imperio no tuviese importancia, o que dejase intacta la estructura interna de las sociedades sobre las que estableció su hegemonía. Sin embargo, los mecanismos sociales básicos que regulaban el acceso a la tierra y otros recursos en la sociedad andina, precedieron largamente a la expansión de los

Incas. No tenían que ver con un sistema estatal, pero sí con los medios que la comunidad local —que podía ser bastante extensa— utilizaba para distribuir los bienes y recursos de la sociedad entre los miembros.

Uno de los factores importantes que afectan la forma de estas relaciones es el carácter de la tierra misma. Los estudiosos europeos clasificaron al Perú como uno de los "problemas climáticos" del mundo. Esta es una definición que significa que es difícil trabajar esta tierra accidentada y de extremos con la tecnología desarrollada por los europeos para el cultivo de sus tierras templadas y generalmente llanas. El Perú también ha sido descrito como una "tierra vertical". En esta parte del continente, tan cerca al Ecuador, el clima y la vegetación constituyeron un factor de altitud más que de latitud. Para un miembro de la sociedad andina, particularmente en la vertiente occidental de los Andes costeños (la región de la que provienen la mayor parte de estos datos), el centro de su mundo lo constituían los altos valles andinos localizados entre 3,000 y 3,400 metros sobre el nivel del mar. Durante la última edad de hielo, los glaciares descendieron hasta cubrir las cimas de la cordillera occidental a 2,800 metros sobre el nivel del mar aproximadamente, rebasando las fuentes de los valles fluviales y dejando espacios relativamente amplios de tierra fértil que presentan un agudo contraste con las pendientes bruscas y fuertemente erosionadas. La mayor parte de la población andina en la vertiente occidental de los Andes se concentró en oasis dispersos de tierra relativamente nivelada, de buena agua y de fácil acceso a otras zonas habitacionales. Las lluvias son bastante regulares a esta altitud y en las zonas superiores de la región llueve anualmente con regularidad. La región es la zona intermedia de donde provienen los artículos alimenticios básicos de la sociedad andina. En las laderas su-

periores de estos valles, donde las heladas son más intensas y los rayos solares más débiles, se puede cultivar papas hasta cerca de los 3,000 metros de altura. En las laderas inferiores, se puede cultivar el maíz que necesita más calor, menos heladas, y un constante riego.

Estos valles altos no son pequeños paraísos. Las lluvias son frecuentemente insuficientes. Si llegan en un mal momento, antes de que el suelo esté preparado, las aguas pueden formar profundas quebradas, arrasando aun los muros de contención de piedra de los andenes. Las heladas repentinas o el insuficiente sol pueden arruinar o atrofiar los sembríos. La tierra es escasa y muy apreciada y el agua es generalmente aún más escasa. Los mitos y los relatos populares se centran frecuentemente en temas como la búsqueda de agua, la construcción de canales de regadío o la apariencia mágica de los manantiales. Sin embargo, cuando estas parcelas de tierra eran trabajadas con cuidado y atención proporcionaban una gran parte de los artículos de consumo necesarios para alimentar a una población que, de acuerdo con los cálculos hechos poco después de la conquista española, era mucho mayor en 1535 en muchas áreas de lo que fue en 1940 [1].

Los miembros de la sociedad andina se expandieron de estas áreas centrales de asentamiento y cultivo a las zonas superiores como a las inferiores en busca de recursos adicionales importantes para ellos. Por encima de la zona agrícola, la alta puna proporcionaba tie-

1. Los cálculos de población están basados en Diego Dávila Briceño, "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos", *Relaciones Geográficas de Indias*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, (Madrid, 1881), I, 62; la visita de Francisco de Toledo (1571) incluida en la "Relación de oficios que se proveen en la gobernación de los reinos y provincias del Perú (1538), Roberto Levillier, ed., *Gobernantes del Perú: siglo XVI*, (Madrid, 1921-26), IX, 128-226; República del Perú, *Censo nacional de población y ocupación 1940*, (Lima, 1944), I.

rras de pastoreo para alimentar a las llamas, que eran la fuente de lana y de carne. Estas altiplanicies también tenían lagos de los que nacían muchos ríos que eran utilizados para suplir la lluvia a través de la irrigación. Estas son zonas donde se hallan depositadas las mayor parte de los minerales. Primero el oro, altamente valorizado por los miembros de la sociedad andina y el cobre, utilizado para sus herramientas. Después, la plata, que se convirtió en el principal producto de exportación a la metrópoli española, y posteriormente, el níquel, el cobre, y otros metales buscados por las potencias industriales. Si bien la puna no era la zona donde se encontraba la mayor parte de la población andina, era parte integral del sistema político, económico y social. La puna no era solamente una fuente de ricos recursos, sino la cuna de los antepasados, el lugar de reunión para celebraciones ceremoniales y el pasaje de una región a otra. Ni la puna ni las empinadas cumbres de las montañas eran consideradas como barreras; la gente se trasladaba de un valle a otro a través de las cimas de las montañas y de la altiplanicie.

Por debajo de las zonas centrales, yendo hacia las riberas de los ríos o valle abajo hacia la costa, se extendían zonas bajas de cultivo, que podían producir coca y ají, paltas, guayaba, pacay y otros frutos nativos. Estas áreas, al igual que la puna, no eran regiones de asentamiento denso, pero contenían recursos altamente valorizados por los miembros de la sociedad andina. La red extendida desde las parcelas serranas a zonas más distantes, no se extendía exclusivamente a lo largo de los valles fluviales. Esta red es por sí misma un reflejo de las características de la tierra en las laderas occidentales de los Andes. Ahí, el paisaje está constituido por una multitud de pequeños microhabitats que son parcelas de tierra, cada una con sus propias

condiciones, a las que se puede llegar no sólo siguiendo el valle hacia la cima, sino también y lo que es más fácil y eficiente, bajando la cuesta del valle desde la puna hasta la orilla del río.

Además, no sólo el clima y la flora y fauna correspondiente cambian continuamente según se avanza valle abajo desde la puna al río, sino que también hay diferencias importantes entre una y otra parcela de tierra situadas a la misma altitud. El ángulo de la pendiente, el grado de erosión y la consecuente profundidad del suelo varían considerablemente de una pequeña extensión de tierra a otra. Donde la quebrada se angosta mucho, las masas rocosas circundantes vierten sus sombras en las tierras bajo las cumbres de los valles, durante gran parte del día, lo cual afecta a la época de cultivo. Tales condiciones también afectan la cantidad de lluvias que cae en una determinada parcela de tierra, la dirección e intensidad del viento o la intensidad y frecuencia de las heladas.

Los miembros de la sociedad andina convirtieron la asombrosa variedad de condiciones físicas, características de su mundo, en una parte integrante del sistema de producción, transformando lo que eran formidables barreras para los miembros de la sociedad europea en bases de la vida comunal[2]. Cada comunidad buscaba mantener una auto-suficiencia básica obteniendo el acceso a cuantos tipos de recursos les fuese posible. De

2. Ver, John V. Murra, "An Aymara Kingdom in 1567", *Ethnohistory*, XV; 2, 121-3; Murra, "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562)*, (Huánuco, 1972), II, 429-76; Murra, "An Archaeological 'Restudy' of an Andean Ethnohistorical Account", *American Antiquity*, XXVIII: 1, (julio, 1962), 1-4; Murra, "La visita de los Chupachu como fuente etnológica", Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, (Huánuco, 1967), I, esp. 384-6.

esta forma, la comunidad podía asegurar el acceso de sus miembros a los alimentos básicos y protegerse de las malas cosechas y del hambre, evitando una dependencia excesiva en un pedazo de tierra que podía no producir en un año, mientras que una parcela cercana con condiciones ligeramente distintas sí produciría.

Mientras más grande era una comunidad, mayor era su acceso a tales recursos. El reino de Chucuito, una unidad socio-política de considerable tamaño, mantenía como territorios centrales una gran porción de la puna a ambos lados del Lago Titicaca en la sierra sur. La sociedad tenía zonas de recursos bastante alejados de su área central, que se extendían desde la costa del Pacífico cerca de Arica y Moquegua, hasta las tierras bajas tropicales en la vertiente oriental de los Andes, en lo que actualmente es la región oriental de Bolivia [3]. Los grupos sociales de la vertiente occidental de los Andes no extendían sus redes tan lejos, pero aun una sociedad relativamente pequeña como los Yauyos de Huarochirí, que tenía aproximadamente unas cuarenta mil personas antes de la conquista española, mantuvo el acceso a tierras en cuatro sistemas de valles fluviales: Chillón, Rímac, Lurín y Mala, en un área que se extendía desde la cima de la cordillera occidental hasta llegar casi a la costa.

Las tierras cultivadas por un miembro de la comunidad andina se hallaban dispersas a través del territorio central reclamado por esa comunidad. Su multitud de campos y parcelas dispersos reflejaban la calidad de la tierra misma. Por ejemplo, los miembros de la comunidad de Checa cultivaban la tierra inmediatamente circundante al pueblo colonial de San Damián de Checa, localizado a una altitud aproximada de 3,400 metros, en los límites superiores de la zona transicio-

3. Murra, "Aymara Kingdom", 121-123.

nal entre las tierras de maíz y de papas. A una altura mayor del pueblo se cultivaban papas y otros tubérculos propios de las zonas altas, como la coca y el olluco. A esta altura, la cosecha del maíz es pobre, por lo cual los miembros de la comunidad tenían que buscar otras tierras que les proporcionasen ese producto particularmente importante para la chicha, en ese entonces una bebida ceremonial. En el siglo XVII, los miembros de la comunidad todavía tenían tierras a distancia considerable del pueblo de origen, en otro sistema fluvial. En las riberas del río Rímac, hacia el norte, a una altura de 1,680 metros, cultivaban las tierras llamadas Soquiacancha, que producían buena coca. En Cocachacra, una región baja y templada en la cuenca del Rímac, aún más lejos del pueblo de origen, cultivaban palta, pacay, ají, y otros frutos propios de zonas bajas. Los miembros de la comunidad tenían acceso a las tierras en cada uno de los territorios reclamados por la comunidad, y se movilizaban de una región a otra en el curso del año, cultivando cada una por turno [4].

Además de las tierras de cultivo en el valle de la desembocadura del río Rímac, que complementaban sus posesiones ubicadas a algunas millas, en las fuentes del río Lurín hacia el sur, los Checa tenían acceso a la tierra de pastoreo del río Lurín, desde la cuenca del valle de Mala hacia aún más al sur [5]. Por lo tanto, aún en el siglo XVII, la comunidad de Checa tenía tierras en cada uno de los tres sistemas fluviales que comprendía la provincia colonial de Huarochirí, y sus miembros se movilizaban temporalmente de las fuentes de

4. "Autos promovidos por el Bller. Melchor de Segura, 1661", Archivo Arzobispal de Lima, Visitas de Huarochirí, Legajo I, ff. 1-2v, 9.

5. Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Tierras de Comunidades, Legajo 11, Cuaderno 94, (1717-1785)

un sistema fluvial a otro, dentro de un área que requería días para atravesarla.

El ideal de una sola familia al igual que de una comunidad extensa, era tener tierras en cuantos microhabitats diferentes fuese posible. El testamento de una residente de Huarochirí en 1631 revela que ella tenía parcelas de tierra que se extendían desde las zonas cálidas a lo largo de la ribera del río Mala hasta la región fría de la puna. Las parcelas no eran contiguas, sino que estaban dispersas en un área que tomaba muchos días el atravesarla a pie[6]. Aquellos que poseían más tierras ampliaron la red de sus posesiones. En 1680, las tierras pasaron a los herederos de un miembro del pueblo de Huancaire. Estas tierras se extendían desde el actual pueblo de San Juan de Tantaranche, localizado alrededor de 3,500 metros en la provincia de Yauyos hacia el sur, hasta las tierras de pastoreo en la puna de la comunidad de Tanta. La jornada desde Quinti tomaba 14 horas a mula o a pie[7].

A pesar de que estas tierras estaban distantes, eran cultivadas o utilizadas directamente por los miembros de la comunidad. Los recursos más especializados, tales como los depósitos de sal, los depósitos de arcilla para la alfarería, las zonas mineras o madereras, se encontraban frecuentemente a considerable distancia de los territorios centrales mantenidos por una comunidad. A cierta distancia de las comunidades de origen, se hallaban las tierras de pastoreo particularmente buenas, o las tierras bajas que eran la fuente del ají, de la coca y del maíz, utilizados para complementar los frutos frecuentemente escasos que se cultivaban en mayo-

6. Testamento de Margarita Macuy Sacsa, ayllu Sangallalla, Huarochirí, 1º de mayo de 1631, Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Testamentos de Indios.

7. "Autos que siguió doña Juana Salazar... sobre propiedad de unas tierras", Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuaderno 149, (1684).

res altitudes. Desde los núcleos de los territorios centrales serranos la comunidad andina llegó a estas áreas para extender y suplir sus recursos. Sin embargo, a estas distancias, los miembros de la comunidad no reclamaban un acceso familiar individual a estas tierras. Ellas eran cultivadas o utilizadas por los *mitmaq*, colonos residentes que hasta hace poco se pensaba que habían sido de origen inca. Los *mitmaq* utilizados por los Incas para proteger las fronteras estratégicas del Imperio eran una parte integrante del sistema andino de producción. Estos colonos establecidos por su comunidad en regiones distantes, proporcionaban a sus comunidades de origen los recursos que no se hallaban disponibles en los territorios centrales [8].

Las fuentes coloniales que permiten reconstruir los vestigios de esa estructura, revelan un sistema ampliamente extendido de *mitmaq*, mantenido por las comunidades de los tres valles fluviales de Huarochirí [9]. La comunidad de Checa mantenía colonos en las fuentes del valle de Santa Eulalia, cerca del pueblo colonial de Carampoma, una zona que proporcionaba metales preciosos y polvos de mineral para la alfarería y para el tatuaje. También tenían acceso a las tierras de cultivo de maíz en la costa, en la región de Chaclacayo, vecina a Lima, y a las altas tierras de pastoreo hacia el sur en la provincia de Chocorvos. Las tierras de pastoreo de Chocorvos les fueron asignadas por los Incas, mientras que las tierras costeñas que se hallaban alejadas de la zona a la que habían penetrado hacia la costa, antes de la expansión Inca, probablemente eran también concesiones hechas a ellos después de la incorporación de la región al Imperio.

8. Ver John V. Murra, "New Data on Retainer and Servile Population in Tahuantinsuyu", *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, II, (Sevilla, 1966), 35-45.

9. Dávila Briceño, "Descripción y relación", p. 78.

La utilización de colonos residentes para obtener acceso a zonas de recursos distantes, es un patrón que puede reconstruirse en otras comunidades de la provincia. La comunidad de Huarochirí, en las fuentes de la cuenca del río Mala, enviaba *mitmaq* para cultivar coca en la región de Quives, localizada en el valle del río Chillón, tres ríos hacia el norte, así como a las tierras de cultivo de maíz de Chaclacayo, junto con los *mitmaq* de Checa. La comunidad de Chacalla, en el valle del Santa Eulalia, uno de los tributarios del río Rímac, tenía *mitmaq* en los campos de coca de Quives, en la región minera de Carampoma, al norte, y en las tierras para el cultivo del maíz de Chaclacayo en la costa. Durante el período Inca, tanto las comunidades de Huarochirí como las de Chacalla tenían también tierras en los pastizales de Chocorvos, al sur. La buena arcilla para la alfarería, que era buscada no sólo por la gente de Huarochirí sino también por la de Yauyos al sur, se encontraba en la zona del pueblo colonial de Olleros, en el límite entre los territorios centrales de las comunidades serranas y costeñas. El mapa número 1 describe la extensión de las zonas de recursos distantes a las que tenían acceso las gentes de Huarochirí, tal y como fue reconstruido a partir de las fuentes coloniales.

En estas zonas especializadas en recursos codiciados por muchos grupos, los miembros de cada comunidad competían por su acceso no sólo con gente de otras comunidades de la región, con quienes estaban relacionados de alguna forma, sino también con los forasteros. El acceso de la comunidad a estos territorios distantes era mantenido precariamente por los *mitmaq* [10].

10. Murra, "El 'control vertical'", págs. 444-454; Registro 1º del Escribano Público Lic. Carlos Rosas Morales, 1884-5, Archivo Nacional del Perú, Sección Notarial, f. 38v, (1884); Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuaderno 267 (1741); Archivo Nacional del Perú, Sección His-

Ellos se enfrentaban a la instrucción de los colonos de otras comunidades, quienes invadían el territorio tan pronto como la comunidad de origen cesaba su control sobre él. Estas tierras se convirtieron frecuentemente en áreas de conflicto, en las que una difícil coexistencia era continuamente negociada y redefinida. Este conflicto fue superado después de la incorporación de la zona al Imperio Inca, pero brotó nuevamente en muchas zonas tan pronto como los conquistadores españoles rompieron las cadenas de mando que mantenían funcionando la Pax Incaica. La historia de los campos de coca de Quives en el valle del río Chillón [11], ocupados por los cultivadores de tres grupos étnicos distintos —los yungas de la costa, la gente de Canta al norte, y los Chacalla de Huarochirí, así como por los representantes del kuraka de Huarochirí y del Inca— es un caso ejemplar de la lucha por parte de la comunidad interesada en retener zonas distantes de recursos.

La participación en estos bienes y recursos se hallaba articulada a través de lazos de parentesco. La gente pedía la ayuda y el sostén de aquellos que definían como parientes o familia y les debían servicios, ayuda y asistencia como retribución. Era a los parientes a quienes se acudía cuando se necesitaba mano de obra extra para construir una casa o para recoger la cosecha. Los parientes cultivaban las tierras de sus allegados que se hallaban ausentes en el servicio de la mita o en otros trabajos. Era a los parientes a quienes una nueva unidad familiar pedía la tierra y la mano

tórica, Derecho Indígena, Cuaderno 232 (1726); Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuaderno 189 (1705); Dávila Briceño, "Descripción y relación", p. 77.

11. Acerca de los campos de coca de Quives, ver María Rostworowski de Diez Canseco. "Ethnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyu", *Revista del Museo Nacional*, XXXV, (Lima, 1967-8), 7-61; Murra, "El 'control vertical' ", págs 444-454.

de obra necesarias para trabajarla y a quienes esa familia debía servicios específicos en retribución. Tareas tales como la limpieza de los canales de irrigación eran hechas por grupos grandes de parientes y eran combinados con celebraciones rituales que honraban al ancestro, mítico o real, del grupo.

En términos prácticos, cualquier relación familiar es un juego de reglas y leyes que especifican el comportamiento recíproco de las personas que participan en esa relación. Las personas como hermanos, hijos y cuñados, definidos así en términos andinos, podían exigirse tipos específicos de ayuda o de recursos. Guamán Poma de Ayala al describir la "ley del matrimonio y del buen orden" en la sociedad andina, hacía hincapié en las responsabilidades recíprocas de los miembros de la familia:

> . . . "estos compadres (parientes de los se casaban) ayudaban en el trabajar y en otras necesidades y cuando están enfermos y en el comer y beber y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos vivieren y después sus hijos y descendientes nietos y bisnietos se sirvían y guardaban la ley de Dios antigua". . .[12]

El lenguaje en sí mismo refleja la equivalencia entre los lazos familiares y el derecho de reclamar servicios o el deber de proporcionarlos. Tómese la palabra mita, utilizada para designar el turno de trabajo o el intercambio recíprocamente debido por los miembros de una comunidad, a sus jefes y al gobierno Inca, y posteriormente aplicada por los españoles al reclutamiento de la mano de obra para trabajar en las mi-

12. Guamán Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, (París, 1936), p. 848.

nas y en otras empresas coloniales. En la construcción *"canamittan"* significa "todo el clan, linaje o generación de una persona o sus descendientes, hijos y nietos". El hermano de una persona y sus hijos conformaban el grupo de gente de quien se podía solicitar la mita, un turno, y a cuyas exigencias debían responder. El término *caca* era definido como el hermano o padre de la esposa, o los parientes de la esposa; en la construcción *cacac* significaba "aquel que contribuye" [13].

La familia así definida era un grupo expandible. Potencialmente había un gran número de personas con quienes se podía establecer el tipo de relación que teóricamente debía existir entre hermanos. Entre los miembros de aquel grupo potencialmente grande de hermanos y cuñados, una familia podía escoger a aquellos con quienes deseaba establecer lazos más cercanos. Mientras más lazos de este tipo formase una familia, era ésta más rica en términos andinos. Podía obtener el acceso a más recursos, sembrar y cosechar más rápido. Con mayor ayuda, podía extender más la red de sus pertenencias, sin miedo de perder sus tierras a manos de los intrusos. El lenguaje expresa esta equivalencia entre parentesco y riqueza. El término quechua *"wak'cha"*, por ejemplo, es traducido a la vez como "pobre" y "huérfano" [14].

El término andino para tal grupo de parientes es *ayllu*. Actualmente, el *ayllu* es definido más frecuentemente como un grupo localizado que vive en un solo pueblo y que tiene algunas tierras en común, princi-

13. Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca*, (Lima, 1952), p. 77; Fray Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, (Lima, 1951), p. 240.

14. González Holguín, *Vocabulario...*, p. 167.

palmente tierras de pastoreo. Sin embargo, en los diccionarios del siglo XVI, el término *ayllu* es definido como cualquier grupo —familia, linaje o generación— cuyos miembros se hallan relacionados entre sí a través de su descendencia de un antepasado común [15]. En los mitos de Huarochirí, el término es aplicado a grupos de muy distinto tamaño, y el narrador define un *ayllu* ampliamente como un grupo de gente "que son como un hijo único" [16]. El término se refiere al acto por el cual se agrupan elementos o personas en base a su similitud o especie, o se divide un grupo mayor en base al mismo criterio. *Ayllupura,* que significa "unir aquellos de un linaje o cosas de un mismo género o tipo", es opuesto a *aylluchani,* definido como "dividir gente de acuerdo a sus parcialidades o ponerlos en lugares separados". Esencialmente, cualquier grupo cuyos miembros eran considerados como "del mismo tipo" podía ser llamado un *ayllu* [17].

La ambigüedad del término *ayllu* es una clave a la organización de la sociedad en conjunto, la cual se basaba en la extensión de los principios que determinaban qué personas podían exigir derechos y qué se debían mutuamente a nivel de la familia individual [18]. El trabajo de campo contemporáneo ha demostrado que

15. Santo Tomás, *Lexicón,* p. 232.

16. *Dioses y hombres de Huarochirí,* narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598), traducción de José María Arguedas, (Lima, 1966), p. 65.

17. González Holguín, *Vocabulario,* págs 39-40.

18. Para modelos adicionales del sistema de relaciones de parentesco andinas, ver R. T. Zuidema, "The Inca Kingship System: a new theoretical view", mimeografiado, ponencia presentada en el Congreso anual de la American Anthropological Association, Toronto, Canada, 1972; Zuidema, *The ceque system of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca,* (Leiden, 1964); Nathan Wachtel, "Structuralisme et histoire: à propos de l'organisation sociale de Cuzco", *Annales: E. S. C.,* XXI: 1 (enero-febrero, 1966), 71-94.

estos principios funcionan aún hoy en el pueblo o en el ayllu de un pueblo. Sin embargo, antes de la conquista española era más extensa y más amplia la red de derechos y responsabilidades que ligaba a gente que se consideraba a sí misma como parientes en algún grado. Los derechos y responsabilidades recíprocos de los miembros de una familia se convirtieron en el modelo y la estructura para las relaciones entre los grupos mayores dentro de la sociedad. No es fácil reconstruir la estructura social de la sociedad provincial andina al nivel de esta escala mayor. Cinco siglos han desgastado los lazos entre todos los grupos, con excepción de los más pequeños grupos de parentesco, y han contraído la red de relaciones entre gente que se define mutuamente como hermanos, hasta el extremo de que sólo queda el asentamiento local o el fragmento de aquella unidad. Sin embargo, examinando los grupos de la sociedad andina que exigían derechos de acceso a la tierra durante el período colonial español, es posible reconstruir las líneas de la organización interna de la sociedad provincial en una región local, en este caso la provincia colonial de Huarochirí.

Existen algunos reclamos de tierra que aparecen en los registros coloniales que pertenecen claramente a la post-conquista y que son europeos. Durante el período colonial los individuos que compraban la tierra que no estaba asignada a las comunidades nativas las ejercían como propiedad privada. Este sistema de tenencia totalmente privada, que resultaba de la compra, era claramente europeo y era reconocido como tal por las cortes. Se asignaba también tierra a la parroquia católica local para el sostenimiento de los sacerdotes y de la Iglesia. Las cofradías locales poseían tierras que adquirían por compra o donación. El ingreso obtenido del producto de aquellas tierras debía de utilizarse en la celebración de la fiesta del santo patrón de la cofra-

día. Estas demandas de tierra, hechas por los individuos que operaban dentro de un sistema europeo de propiedad privada, o por instituciones que formaban parte del sistema colonial, pueden ser consideradas claramente como no-andinas.

Sin embargo, existieron una multitud de tipos distintos de demandas de tierras que fueron reconocidas en las cortes coloniales españolas como relacionadas a las formas pre-colombinas de tenencia de la tierra. Estas demandas sustentadas en las cortes en base a su antigüedad "desde tiempo inmemorial", implicaban tanto posesiones individuales como colectivas. Los reclamos de tierra eran formulados por los kurakas, los jefes andinos, en base a su posición privilegiada en la sociedad pre-colombina [19]. En retribución a su papel como guardianes de las reglas de la comunidad, los kurakas tenían un acceso especial a los bienes y recursos de sus comunidades. En virtud de sus cargos poseían tierras o animales adicionales. Sus tierras eran las primeras que se cultivaban. Podían solicitar especialmente la ayuda y la mano de obra de los miembros de su sociedad; en retribución, se suponía que debían de ser generosos, pródigos con sus fiestas y regalos, y estar listos a desprenderse de sus bienes en caso de necesidad.

Las tierras también eran solicitadas por grupos integrados, de diferente tamaño y, aparentemente, de diferente origen. La estructura administrativa colonial dividía a la población nativa en una jerarquía de unidades, en base a las cuales las autoridades asignaban los pagos de tributo, las cargas de trabajo y otros impuestos. La provincia fue la unidad mayor en el sistema de administración india colonial que existió, has-

19. Para una discusión más extensa acerca del kuraka, ver el artículo I en este volumen.

ta el establecimiento del sistema de Intendencias en 1783. Cada provincia estaba dividida en un número variable de unidades más pequeñas llamadas repartimientos. A su vez, cada repartimiento estaba dividido en un número de *waranqa,* y cada *waranqa* consistía en un número de ayllus. Si bien en el curso del tiempo estas unidades llegaron a aproximarse cada vez más a las áreas geográficas, nunca fueron definidas en términos de fronteras territoriales. Un repartimiento o una *waranqa* era un grupo de gente.

El pueblo, otra unidad que aparece en los registros administrativos coloniales, no era totalmente parte de esta estructura administrativa. El pueblo, que fue una creación de la colonia, no era generalmente una unidad de tenencia de tierra durante ese período. En los casos en que un pueblo incluía un número de ayllus, las tierras eran posesión del *ayllu* y no del pueblo en conjunto. Durante el período colonial, los pueblos reclamaban acceso a las tierras sólo bajo dos circunstancias. La primera, cuando el pueblo consistía en un solo *ayllu,* por lo tanto, identificando al *ayllu* con el pueblo; este último aparece en las fuentes como una unidad de tenencia de tierra, en algunas ocasiones, y como *ayllu,* en otras. Sin embargo, la confusión aparente es solamente verbal, ya que siendo el ayllu y el pueblo unidades idénticas, no había mucha razón para establecer claras diferencias entre ambos. La segunda, cuando el pueblo aparecía como un grupo integrado que demandaba tierra en aquellas ocasiones donde no existía un *ayllu,* situación que ocurría más frecuentemente en los últimos años del período colonial. En el curso de tres siglos muchos pueblos se volvieron pueblos fantasmas, los que fueron posteriormente reocupados por migrantes de otros lugares. En estos casos, las autoridades coloniales asignaban tierras

a los nuevos colonos. Estas tierras representaban el pueblo, considerado como una unidad integral.

Si bien al nivel del *ayllu,* que es la mínima unidad grupal de tenencia de la tierra, las relaciones entre los lazos de parentesco y las demandas de tierra son claras, parece que al principio, los grupos más grandes eran solamente unidades administrativas sobrepuestas en la sociedad local, ya sea por los Incas o por los conquistadores españoles. Parece que la provincia colonial fue una unidad arbitraria, adaptada del sistema administrativo inca por los conquistadores españoles. La provincia colonial de Huarochirí era el área más poblada y más importante de la parte norte de la antigua provincia inca de Yauyos [20]. El repartimiento, aún más que la provincia, aparece como una unidad enteramente post-colombina, sin relación alguna a la forma en que la sociedad local estaba organizada. Al momento de la conquista española, la población nativa fue dividida entre los conquistadores. Un kuraka y todos sus subordinados fueron asignados "en encomienda" a un español, quien era responsable de la "civilización" de los indios, como las autoridades lo llamaban, y de su conversión al catolicismo. En retribución, el encomendero tenía esencialmente el privilegio de utilizar la fuerza de trabajo de los indios, de la manera que juzgase más conveniente. El repartimiento en el sistema administrativo colonial se refería a toda la gente de una sola encomienda.

El término quechua *waranqa,* es traducido solamente como el número "mil"; es una designación numérica sin ninguna referencia social particular [21]. Descri-

20. Dávila Briceño, "Descripción y relación", p. 65.
21. González Holguín, *Vocabulario,* p. 182; Santo Tomás, *Lexicón,* p. 286.

biendo los servicios debidos a una deidad recibía los servicios de "una waranqa de hombres" [22]. En el sistema administrativo inca, el término era aplicado a los grupos sociales cuyo tamaño aproximado era, más o menos, la unidad decimal a la que se refería el término. Los españoles trasladaron las mismas unidades al sistema colonial de administración india, a pesar de la caída brusca de la población india después de la conquista. La *waranqa* india se convirtió en la *waranqa* de la administración colonial española.

Algunas de las autoridades españolas percibían claramente que el sistema administrativo de unidades andinas, desde el *ayllu* hasta la *waranqa,* era una formalización, en función de los propósitos del Estado Inca, de relaciones sociales reales expresadas, al igual que al nivel de los grupos mayores, en términos de pertenencia familiar. Un observador señalaba que:

> "Todos los indios gentiles... vivían según sus familias, separados unos de otros, formando con ella un Ayllu... que eso quiere desir tribu en la lengua general del Inca: y en el castellano la genealogía de una familia respecto de otra; y este nombre de Ayllu o tribu lo tenían hasta que se hallaban entre ellos cien familias que entonces variaban el nombre de Ayllu en el de Pachaca y quando subía este número hasta el de mil, le daban el de Guaranga, y hasi no hay Guaranga alguna que no contenga en sí Pachacas y Ayllus. De donde proviene que viven unos, y otros tan emparentados entre sí, que aunque varíen de nombres o apellidos en los bautismos, en saviéndose de que Guaranga son, o de que Pachaca o Ayllu su-

22. *Dioses y hombres de Huarochirí,* p. 111.

> jeta a dha. Guaranga, se reconosen por parientes de estas dilatadas familias" [23].

Las demandas de tierras hechas por los grupos más grandes, tanto por la *waranqa* como por el repartimiento, también indican que estas entidades administrativas reflejaban grupos sociales reales en la sociedad andina. En Huarochirí, tanto los repartimientos como las waranqas, tenían tierras que ellos insistían les pertenecían "desde tiempo inmemorial". Tanto los repartimientos de Huarochirí como los repartimientos de Chacalla consideraban suyas las tierras de maíz en la región de Chaclacayo en la costa, y las tierras de pastoreo en la provincia de Chocorvos al sur. El repartimiento luchó en las cortes con el de Canta (situado al norte) por la posesión de aquellos campos. Aun en el siglo XVIII, la *waranqa* de Chacalla tenía tierras en Carampongo y en Huampaní, en las zonas bajas y cálidas del valle del Rímac, justo encima de la zona de neblina. Las waranqas de Carampoma y de Casta tenían tierras en la cercana Pariachi, y las de Huarochirí en Chaclacayo [24].

Durante los siglos XVII y XVIII, los grupos más grandes aparecen como los compradores de tierras en las numerosas ventas de tierras llevadas a cabo por la Corona española a fin de obtener dinero. En el momento de la venta general de tierras, o la composición de tierras, llevada a cabo en los primeros años del siglo XVIII, el repartimiento de Chacalla ofrecía dinero para retener sus tierras costeñas en Carampongo y en Huampaní, y pocos años después pagaba treinta pesos para conservar las tierras de pastoreo serra-

23. *Relación de la filiación de sangre y nobleza de don Bartholo García y Espilco,* por el Padre Fray Juan Zambrano (1732), introducción y notas por John H. Rowe (Berkeley, 1970), p. 1.
24. Ver arriba nota 10.

nas consideradas como parte de sus territorios tradicionales. En 1717, la waranqa de Chaucarima ofreció 120 pesos a la Corona a fin de retener sus tierras de ganado tradicionales en la región de la puna, entre las desembocaduras de los ríos Lurín y Mala[25]. En cada uno de estos casos, los indios afirmaban que compraban las tierras con la finalidad de mantener sus derechos sobre las tierras que habían poseído desde antes de la llegada de los europeos.

Los repartimientos y las waranqas poseían los recursos más distantes. Los campos de coca de Quives se hallaban en un oasis, alejados de los territorios centrales de Huarochirí y de Chacalla. El derecho sobre estos campos era mantenido con dificultad. La provincia de Chocorvos se hallaba al sur de la provincia colonial de Yauyos, varios valles fluviales distantes de los territorios centrales de los grupos situados aún más al sur en Huarochirí. Las tierras demandadas por las waranqas, si bien se hallaban bien cercanas a los territorios centrales de los grupos involucrados, estaban aún distantes de los campos que se cultivaban y ocupaban más constantemente. Las tierras de maíz en la costa probablemente eran cultivadas por los *mitmaq*, quienes remitían sus cosechas a su comunidad a cambio de otros bienes. También parece que un grupo más grande tendía a ejercer derecho sobre la mayoría de las tierras de pastoreo, ya que las tierras donde el ganado debía pastar eran menos adecuadas para dividirlas en pequeñas parcelas.

Cada miembro de la sociedad podía reclamar cierta participación en los recursos de su sociedad en vir-

25. Archivo Nacional del Perú, Títulos de Comunidad, mandados protocolizar (1711-1832); Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Títulos de Comunidades, Legajo 11, Cuaderno 94, (1717-1785).

tud de su calidad de miembro en cada uno de estos grupos sociales: la familia, el ayllu, la waranqa, el repartimiento, y tal vez, también de las provincias. A nivel de los grandes grupos, la tierra podía ser utilizada por individuos pero todos los miembros tenían un interés especial en retener las tierras reclamadas por el grupo en conjunto. En la lucha por las tierras, los contendientes pedían la ayuda de sus parientes en la pugna; de esta forma, atraían grupos cada vez más grandes de personas hasta llegar al nivel en que los combatientes se hallaban relacionados mutuamente.

A fines del siglo XVIII, se presentó en las cortes españolas una disputa sobre tierras situadas en la puna alta, entre las fuentes de los sistemas fluviales de Lurín y de Mala. Esta disputa involucraba a los miembros de cuatro de las cinco waranqas del repartimiento de Huarochirí [26]. Algunas de estas waranqas se hallaban lejos de las tierras de pastoreo; el mapa II describe el acceso a las tierras sobre las cuales tenían derecho los distintos grupos en litigio. La disputa comenzó en 1798, cuando los indios del ayllu de Concha y del ayllu de Sunicancha se quejaron ante las autoridades españolas de que los indios del ayllu de Lupo y del ayllu de la waranqa de Checa estaban invadiendo sus tierras de pastoreo. La protesta fue presentada por los ayllus de Concha y de Sunicancha, a pesar de que dicho conflicto involucraba solamente a una parte de sus miembros. Las cortes decidiéronse en favor de los demandantes, mientras que los miembros de los otros ayllus fueron amonestados. El ayllu de Lupo no protestó por la decisión; los miembros de ese ayllu que habían cruzado los límites de las tierras reclamadas por los Concha y los Sunicancha retiraron sus animales a las tierras de sus propios grupos.

26. Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Títulos de Comunidades, Legajo 11, Cuaderno 94, (1717-1785).

Sin embargo, los indios del ayllu de la waranqa de Checa, cuyos territorios centrales se hallaban más cercanos a las tierras en litigio, no aceptaron la decisión. Presentaron una apelación a la corte reiterando lo precedente: su alegato fue formulado no en nombre del ayllu al que los reclamantes pertenecían sino en nombre de toda la waranqa de Checa. En respuesta, el ayllu Concha recurrió a sus propios hermanos, y la respuesta a los Checa fue presentada por el kuraka de toda la waranqa a la que pertenecían los Concha. El kuraka presentó su alegato ante la Corte "en su nombre y en nombre de la parcialidad del poblado de Concha" [27]. No se conoce la decisión final de las Cortes española, ya sea porque nunca se tomó o porque fue destruida. Pero el desarrollo de la disputa nos indica claramente la complicada estructura de derechos sobre la tierra en la sociedad andina. Muchos de los miembros de la waranqa a la que pertenecían los del ayllu en pugna no utilizaban nunca las tierras en litigio. Pero cuando otros grupos las invadían, las defendían como parte de las tenencias familiares. Los miembros familiares, contando los de la casa, los del repartimiento y aún más allá de él, reñían entre ellos por las tierras, tratando de arrebatar pedazos de ellas o de atravesar las fronteras, pero la familia permanecía unida en cualquier lucha en contra de aquellos con quienes no se hallaban relacionados o con los cuales tenían una relación menor.

El sistema descrito de acceso a la tierra permitió que una sociedad bastante pequeña como la de Huarochirí, construyese una sociedad relativamente próspera utilizando simples herramientas y técnicas. La deslumbrante riqueza de la sociedad inca en el Cuzco que fue descrita por sus conquistadores, fue construida no só-

27. *Ibid*, f. 12.

lo a base de la integración de sus miembros sino también con el excedente obtenido de las provincias conquistadas e integradas al Imperio. Pero aun la sociedad de Huarochirí, construida en base al trabajo de la gente asentada en tres valles fluviales y sin ningún excedente de fuera de la región, fue lo suficientemente próspera como para impresionar al sacerdote español enviado a la región a principios del período colonial. El describía la población como:

> "Indios de buen natural y andan bien vestidos de lana y no pobres; antes hay entre ellos muchos que tienen muy buenas chacras o sementeras, hatos de cabras y granjerías..." [28].

La prosperidad de la región dependía de la cooperación de sus miembros. Tanto para los grupos como para las familias individuales, mientras mayor fuese la unidad de cooperación más seguro y próspero era el grupo en conjunto. Esto no significa que los bienes y recursos de un grupo eran distribuidos equitativamente entre sus miembros. Pero un grupo que podía expandir su acceso a la tierra y a otros recursos en un área amplia, y contar al mismo tiempo con el trabajo combinado y mutuo de un gran número de personas, ofrecía mayor seguridad a todos sus miembros. El alcance geográfico del grupo disminuía el impacto de los desastres locales como las malas cosechas, y su tamaño aseguraba el éxito de proyectos que necesitaban mayor fuerza de trabajo, como por ejemplo los largos canales de irrigación. En la sociedad andina, la cooperación era la base para la sobrevivencia; la destrucción de las profundas bases de cooperación existentes entre los indios impuesta por la conquista española ha significado el aislamiento y la consecuente pobreza de

28. "Relación que el Dr. Francisco de Avila ... hizo ... acerca de los pueblos de indios de este arzobispado .. (1611)", *Dioses y Hombres de Huarochirí*, p. 255.

aquellos grupos que han continuado funcionando dentro de la estructura de la sociedad andina.

¿Cómo es que se logró romper esta red social y geográfica ampliamente extendida en los siglos siguientes a la conquista española? La conquista, terminada en 1572 con la captura y ejecución del último Inca, eliminó el Estado Incaico, pero el fin del gobierno centralizado no significó inmediatamente la destrucción de la estructura de la sociedad local. Ese proceso fue mucho más lento, pero el embate de prácticamente todo el régimen europeo estuvo dirigido a provocar la continua erosión de las relaciones sociales y del acceso geográfico. Solamente la expropiación de los recursos bajo la forma del tributo, de las labores de servicio y de otros mecanismos a través de los cuales los miembros de la sociedad europea extraían bienes y servicios de la comunidad india, jugó un papel importante en la destrucción de la comunidad tradicional y en el desgaste de sus recursos. El impacto del régimen colonial español sobre las relaciones sociales de producción de la sociedad andina no fue distinto de lo ocurrido en otras sociedades donde los europeos establecieron también su hegemonía. La conquista trajo una disrupción masiva de la comunidad andina. La sociedad americana, no habituada a las enfermedades europeas, fue diezmada por la introducción del conjunto de enfermedades contagiosas frente a las cuales los europeos y los asiáticos habían desarrollado una cierta y limitada inmunidad a través de siglos de contacto. Los conquistadores europeos exigían que sus súbditos pagasen el tributo en trabajo y en producto y eventualmente en dinero. A cambio de eso, ellos ofrecían los valores dudosos de la civilización europea. Aun así, esos beneficios se hallaban disponibles en cantidades extremadamente limitadas sólo para gente que los europeos definían como seres inferiores bajo su tutela.

Pero otros factores, no tan claramente definibles, como expropiación o explotación, fueron también de gran importancia en la transformación de la sociedad andina en una multitud de comunidades pequeñas y mutuamente sospechosas, reducidas a competir entre ellas por tierras y trabajo en constante disminución, asignados a ellas por las autoridades europeas. Los europeos trajeron consigo el patrón de intercambio de bienes característico de una sociedad en ruta al capitalismo. El ingreso al sistema europeo de mercado fue en parte impuesto a los miembros de la comunidad andina por la necesidad de enfrentarse a los gravámenes exigidos por el gobierno español y por sus representantes. También, e indudablemente, se debió en parte al deseo de los miembros de la sociedad andina de incrementar sus riquezas por medio de mecanismos inexistentes dentro del sistema tradicional de relaciones sociales. Sin embargo, ya sea por elección individual o por presión de las circunstancias, la reorientación de una parte de los recursos de tierras y de trabajo de la comunidad andina hacia el mercado europeo, así como la redefinición de los recursos en términos de los valores mercantiles europeos, transformaron las relaciones sociales andinas. La transformación no terminó de ninguna manera a fines del período colonial español —y aún no está completa en algunas áreas—, pero empezó a desarrollarse allá por el siglo XVIII.

La historia de esta transformación es larga y compleja. En las páginas que quedan, quisiera sólo delinear algunas de las etapas que he percibido en esta transformación y sugerir algunos de los factores principales que han tomado parte en la desintegración del sistema andino de relaciones sociales y en la introducción de las relaciones de propiedad privada en la comunidad andina. Evidentemente que la introducción del sistema europeo de mercado y del concepto de pro-

piedad privada en la comunidad andina no son los únicos aspectos de la creciente fragmentación y empobrecimiento de la sociedad andina. Sin embargo, son los aspectos menos visibles de la incorporación del mundo andino al sistema colonial europeo. Por consiguiente, fueron extremadamente importantes en la ruptura de los patrones tradicionales de integración y en la posterior orientación interna de la comunidad local andina en función de la metrópoli colonial. Esta, a su vez, estuvo orientada hacia el centro imperial en España y, aún más, en torno a los ejes del capitalismo mercantil europeo.

La larga y profunda declinación de la población andina que continuó hasta el siglo XVIII, no significó solamente el desgaste continuo de todos los recursos en mano de obra de la comunidad andina. Significó también la dislocación de los sistemas tradicionales de producción e intercambio basados en relaciones de parentesco. Cada miembro de la sociedad encontraba que se reducía constantemente la red de personas a las que podía llamar parientes y además se iban rompiendo los lazos familiares. En estas condiciones, debe haber sido grande la tentación de los más afortunados por conservar las ventajas que tenían por medio de la acumulación de sus bienes y recursos y del descuido de sus obligaciones familiares. Esto, a su vez, habría acelerado aún más el desgaste de los sistemas de relaciones sociales tradicionales que determinaban el acceso a los recursos.

Las cargas impuestas a los miembros de la sociedad india por el gobierno y por otros miembros del grupo colonial dominante tenían como función forzar el ingreso de los indios al sistema de mercado. Todos los individuos varones entre los 18 y 50 años tenían que pagar tributo, en trabajo, en bienes y dinero a la Corona. El tributo en trabajo comprometía a la sexta

o sétima parte de los varones adultos por un período de seis meses por año. La Iglesia percibía el diezmo sobre un porcentaje de la producción de la tierra de los indios en todo tipo de bienes de origen europeo. Los sacerdotes también estaban facultados para cobrar cuotas destinadas a la celebración de matrimonios, bautismos, funerales, misas de difuntos y para la celebración de los días festivos de los santos patronos de los pueblos indígenas. Los impuestos cuasi-legales eran de gran importancia, especialmente el famoso repartimiento de mercancías, o distribución forzada de bienes, llevada a cabo por el administrador civil local, el corregidor de indios. Durante el tiempo que duraba el ejercicio de sus cargos, el corregidor y en cierto grado el párroco, obtenían muchos de sus ingresos a través de los bienes locales, mulas y objetos europeos importados que forzaban a los indios a comprar. El corregidor, en su condición de juez de la provincia, se hallaba en una posición ideal para asegurarse el pago rápido de tales bienes por los indios obligados a aceptarlos[29].

Fue en respuesta a estas exigencias, lo mismo que a las posibles oportunidades ofrecidas por el sistema español de mercado que los miembros de la sociedad india ingresaron al mercado europeo a partir del siglo XVI. Un primer momento en el ingreso de la comunidad al mercado europeo está ejemplificado por las actividades comerciales de los jefes étnicos, o kurakas de la provincia cercana de Huánuco. Allí el kuraka contrataba la mano de obra de sus indios subordinados para confeccionar la ropa de algodón destinada a los miembros de la sociedad europea. A cambio, recibía dinero que servía para pagar el tributo y otros impuestos de la comunidad. En esta etapa, si bien los

29. Spalding, Karen, "Indian Rural Society in Colonial Perú: The example of Huarochirí", Tesis doctoral inédita, Universidad de California, Berkeley, 1967, pp. 39-53.

indios ingresaron al mercado europeo para conseguir dinero, la estructura de producción y de distribución de los ingresos obtenidos (aun cuando una fracción de éstos no regresaba directamente a los europeos como pago de tributos) continuó funcionando de acuerdo con el sistema andino de relaciones sociales [30].

Una etapa bastante más tardía en el ingreso de la comunidad en el mercado europeo puede ilustrarse por los litigios de tierras en Huarochirí durante la segunda mitad del período colonial. Los ayllus o los grupos de parentesco con tierras extra de pastoreo, alquilaban aquellas parcelas a otros pobladores a cambio de dinero en lugar de servicio de trabajo, o las alquilaban a foráneos, es decir indios o europeos de otras provincias [31]. Esta cesión de un recurso fundamental, la tierra, a los foráneos, a cambio de un pago en efectivo, destruyó la estrecha relación existente en la sociedad andina entre el acceso a la tierra y las obligaciones de trabajo. Introdujo un nuevo factor que significó la redefinición de la tierra como una mercancía, como un bien valorado como una fuente de renta, más que como una parte de todos los recursos productivos de la comunidad.

Esta nueva definición de los recursos de la comunidad rompió el equilibrio tradicional entre la tierra y el trabajo. Fue un primer paso muy importante en la transformación de la sociedad, estableciendo un divorcio entre aquellos que tenían tierras en exceso a sus necesidades y aquellos que carecían de tierras y debían

30. Ver el artículo I en este volumen para una discusión más extensa de esta etapa en el ingreso de la comunidad andina al mercado europeo.

31. Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuaderno 824, (1667-1749); Archivo Nacional del Perú, Secc. Histórica, Tierras de Comunidades, Legajo 5, Cuaderno 44, (1808-1838); Archivo Nacional del Perú, Secc. Histórica, Tierras de Comunidades, Legajo 2, Cuaderno 16, (1749-1820).

pagar por el privilegio de trabajarlas. Este proceso aún estaba inconcluso a fines del período colonial español, y penetró más rápidamente en aquellos tipos de tierras que podían ser convertidas a la producción de bienes para el mercado europeo. Entre ellas se contaban las tierras de pastoreo para ovejas y vacunos, y las de las llanuras o las de las laderas irrigadas donde se podían cultivar frutos europeos.

Una etapa más avanzada fue la conversión de los derechos de acceso a los recursos en propiedad privada y la enajenación de los recursos del sistema andino de relaciones sociales. Dentro de las comunidades indias, los individuos más afortunados compraban tierras de los otros miembros de la comunidad, a través de la prestación de servicios de trabajo por turnos, del pago de sus deudas, o comprando las tierras vendidas en el mercado para pagar las misas por el alma del difunto [32]. La compra de tierras por un individuo significaba, por un lado, la cesión de los derechos a la tierra o a sus productos por otro miembro de la comunidad, y, por otro lado, la pérdida de la estructura de derechos y responsabilidades relacionados con la tierra y a través de los cuales un individuo podía reclamar la ayuda de otros para su cultivo. Los testamentos y herencias dejados por los miembros de las comunidades indias durante el período colonial, indican que la tierra mantenida como propiedad privada, cuya producción estaba destinada al mercado europeo y cuyo ingreso retornaba solamente al propietario, era cultivada por éste o por trabajadores asalariados y no mediante el sistema de servicios recíprocos de trabajos. En algunos casos, el testador indicó que las tierras habían permanecido

32. Archivo Nacional del Perú, Secc. Histórica, Testamentos de Indios, Testamentos extraídos en Santiago de Tuna, 1713, y Santo Domingo de los Olleros, 1659; Archivo Nacional del Perú, Secc. Histórica, Derechos Indígenas, Cuaderno 263, ff. 14v, 16.

eriazas al no disponer de los medios para obtener la mano de obra para trabajarlas. Pero aunque la tierra no se cultive inmediatamente, adquiere valor ya que es capital de por sí; es decir, que puede ser acumulada con la esperanza de una retribución futura por medio del alquiler o la venta.

El sistema colonial español limitaba, sin embargo, el grado en que estas transformaciones podían darse dentro de la comunidad tradicional. A mediados del siglo XVIII, las autoridades reales empezaron a ofrecer en el mercado tierras que se consideraban vacantes y por lo tanto revertibles a la Corona. Entre ellas se encontraban tierras poseídas tradicionalmente por la comunidad india que excedían a la cantidad específica señalada a cada tributario: cuatro topos en Huarochirí. Desde mediados del siglo XVIII, las autoridades también pusieron gran énfasis en el arreglo de disputas entre las comunidades indias en base a la necesidad [33]. Cualquier comunidad podía perder sus territorios si otra comunidad ofrecía pruebas de mayor necesidad. Dentro de las comunidades, las autoridades españolas fueron obligadas a realizar redistribuciones periódicas e "igualaciones" de tenencia de tierras. Desde mediados del siglo XVIII, tales redistribuciones fueron usuales entre los miembros de una comunidad [34]. La única forma en que un individuo o una comunidad podía asegurarse la posesión de su tierra era por la transformación de ésta en propiedad privada o corporativa, legalmente adquirida a las autoridades españolas.

Para las comunidades tradicionales, el igualamiento de tierras no significaba la satisfacción de una necesi-

33. Ver, Archivo Nacional del Perú, Secc. Histórica, Tierra de Comunidades, Legajo 5, Cuaderno 42, (1792-1823); Archivo Nacional del Perú, Secc. Histórica, Tierras de Comunidades, Legajo 2, Cuaderno 16, (1794-1820).

34 Ver Archivo Nacional del Perú, Secc. Histórica, Tierras de Comunidades, Legajo 2, Cuaderno 16, ff. 61v-65.

dad sino el igualamiento de la pobreza. Toda parcela que podía ser certificada como propiedad privada, debidamente adquirida de las autoridades españolas, no era considerada como tenencia comunal. Sea que el dueño de tales tierras fuera o no considerado legalmente un miembro de la sociedad nativa las tierras que poseía en propiedad privada fueron alienadas del sistema social andino. En efecto, la redistribución periódica de tierras significaba el igualamiento de la pobreza para aquellos que continuaban actuando dentro del sistema andino de relaciones sociales. Tales redistribuciones no tocaban a aquéllos que habían optado por salir del sistema. La santidad de la propiedad privada, otorgada por el título de venta, intensificó la presión para que los que disponían de la fortuna necesaria transformasen sus tenencias en propiedades privadas y se retirasen del sistema social andino.

Hubo muchos otros factores que contribuyeron a la desintegración de las relaciones sociales que integraban la sociedad andina. Si bien la escasez creciente de los recursos de la comunidad así como la presencia del sistema de mercado europeo, estimularon la competencia dentro de la comunidad nativa, otros factores actuaron también para acentuar la fragmentación de la sociedad andina. En este sentido, fueron importantes las campañas en contra de la "idolatría" llevada a cabo por las autoridades de la Iglesia católica desde la década de 1590 hasta el siglo XVIII, especialmente en el Arzobispado de Lima. Estas campañas estaban dirigidas en contra de aquellos ritos de la comunidad que servían para limitar y contener, e incluso para eliminar, el conflicto social y la falta de cooperación entre las unidades sociales mayores [35]. Ellas lograron exterminar

35. Para una descripción de los ritos que integran a la sociedad nativa, ver *Dioses y Hombres de Huarochirí;* los registros de las investigaciones de idolatría en el Arzobispado de

los ritos sociales en gran escala que reafirmaban la unidad del grupo local en el espacio y en el tiempo. Estos ritos ayudaban a los miembros de una comunidad a arreglar sus litigios, a enterrar las sospechas y los conflictos que se habían desarrollado antes de tales reuniones, y a reafirmar los derechos y las responsabilidades que recíprocamente se debían por medio del rito e intercambio común.

Se deberían examinar estos otros factores a fin de entender la dinámica de una sociedad colonial y el proceso a través del cual la sociedad andina se transformó en un campesinado colonial. Las páginas precedentes han sido dedicadas primordialmente a la reconstrucción del sistema social indígena, tarea que se hace difícil precisamente por la introducción de los valores coloniales españoles en la comunidad indígena. Esta reconstrucción nos permite evaluar la extensión de la transformación y la fragmentación de la sociedad local. En base a esta evidencia, la pobreza y el aislamiento de la comunidad campesina local aparecen no como el resultado de la marginalización de la sociedad india del centro mismo de la sociedad europea en el Nuevo Mundo, sino como resultado directo de la interacción de los miembros de la sociedad india con sus conquistadores europeos, y del papel impuesto a aquéllos en el sistema colonial. Es preciso conocer a cabalidad la dinámica y los mecanismos de la relación colonial. Del mismo modo es necesario que la descripción esquemática que aquí se ha presentado sea expandida, refinada, y si es necesario, modificada. De ello depende una mejor comprensión de la relación colo-

Lima están localizados en el Archivo Arzobispal, Visitas de Idolatría, dos legajos. También Pablo José Arriaga, *The Extirpation of Idolatry in Perú*, traducción L. Clark Keating (Lexington, Kentucky, 1968).

nial y de los cambios que deben efectuarse, a fin de concebir una sociedad en la cual tales relaciones (tácitas o implícitas) no sean ya las determinantes de las identidades y expectativas de la gente.

Indio y europeo: relaciones de dependencia

4

El corregidor de indios y los orígenes de la hacienda serrana peruana

ESTE TRABAJO ofrece una hipótesis que se refiere al efecto del repartimiento de mercancías sobre la estructura social y económica de las provincias del Perú. El repartimiento de mercancías o distribución forzada de bienes fue parte de las actividades económicas desplegadas por el corregidor de indios en su provincia, desde el tiempo de su constitución por García de Castro en 1565. Hacia el siglo XVIII esa actividad se había transformado en la mayor función económica del corregidor, lo cual alteró significativamente sus relaciones económicas con los indios. En las próximas páginas intento examinar el efecto de esta nueva estructu-

Este trabajo, escrito en 1966, representa mi primer esfuerzo para definir las relaciones de producción coloniales. El análisis muestra algo de la dificultad que tuve en reorientar mi pensamiento, formado en la línea funcionalista, hacia conceptos más dinámicos y con mayor poder de explicación. Revisando el artículo después de un lapso de ocho años, vi que el enfoque no es correcto, pero en vez de escribirlo de nuevo, opté por dejarlo tanto como ejemplo del camino trazado como por las ideas y datos que puedan ser útiles a otros investigadores.

ra sobre las comunidades indias que soportaron el peso de las demandas del corregidor.

Cada cultura establece su propia valoración de los bienes de su sociedad; el oro o la plata no tienen en sí el valor que les confiere la cultura europea, éste es un valor cultural semejante al de las conchas que miden la riqueza en otras sociedades. La posibilidad del intercambio económico se basa en el acuerdo común de los miembros de la sociedad sobre el valor de cada artículo en relación a otro, o a un modelo con referencia al cual se determina el valor de los demás bienes. En este último caso, por ejemplo, el dinero metálico europeo. Pero la conquista española estableció en el Perú un grupo dominante europeo cuyos miembros definían la riqueza por otros criterios y otros bienes. Aunque algunos de los artículos producidos por la sociedad indígena, como la tela fina denominada *cumbi,* eran codiciados por los españoles, la riqueza en la sociedad europea se definía básicamente por la posesión de dinero contante, índice de posición económica y bien indispensable para obtener los artículos europeos esenciales para cualquiera que tenía pretensiones de alta posición social en la sociedad colonial española. El encomendero anterior a 1595, y después el corregidor, fueron personajes que confrontaban el problema de convertir los bienes de la economía indígena en dinero contante, a fin de poder comprar los favores y los bienes necesarios para mantener o mejorar su posición en su propia sociedad. En el caso del corregidor, aunque nominalmente disfrutaba de un sueldo pagado por la Corona, este ingreso apenas cubría los gastos del traslado de él y su familia a la provincia; las oportunidades de enriquecerse residían en la explotación de la economía indígena. Esta economía, sin embargo, ofrecía sólo sus propios recursos: tierra, trabajo y un limitado número de bienes. El corregidor enfrentó pues

el problema de convertirlos en bienes de valor para la economía monetaria española: dinero contante o su equivalente.

Durante la última parte del siglo XVI, el corregidor extrajo su riqueza de la economía indígena casi de la misma manera como lo había hecho el encomendero antes que él. Aunque disfrutaba de un período más corto para reunir sus ganancias, la concentración en su persona de la autoridad judicial y administrativa, le dio una posición ideal para dominar los asuntos económicos de su provincia [1]. La extensión de sus actividades dependía en gran parte de los recursos físicos de la región. Los corregidores requisaban o comisionaban la ropa tejida por los indios, la cual se enviaba a los mercados urbanos para su venta. Usaban la mano de obra indígena para extraer el oro o la plata, cosechar y transportar coca, guardar ovejas y ganado. Requisaban los bienes producidos en la provincia, o importaban artículos de otras regiones, usando la mano de obra indígena y las bestias de carga para transportar estos bienes que eran vendidos luego en los centros urbanos en rápida expansión (Lima, Cuzco, Potosí o Huancavelica). En la provincia, los corregidores tenían el monopolio de las actividades comerciales, particularmente de la venta del vino, las mulas y los comestibles. Los indios los pagaban con otros bienes o en labores de servicio [2].

En efecto, el corregidor absorbía y guardaba para sí una fracción de los bienes y trabajo circulante en

1. Las leyes que regían al corregidor de indios se encuentran en la *Recopilación de las Leyes de las Indias*, (Madrid, 1756), tomo II, libro V, tít. II, leyes x, xxi, xxv, xvi, xxvii.

2. Antonio de Ayans, "Breve relación de los agravios que reciben los indios que hay desde cerca del Cuzco hasta Potosí... (1596)", en Rubén Vargas Ugarte, *Pareceres jurídicos en asuntos de indios*, (Lima, 1951), págs. 40-47.

la economía hispanoamericana. El trabajo lo usaba para producir nuevos bienes o transportar aquéllos que tenía para el mercado. Los bienes podían ser convertidos directamente en dinero o su equivalente, o podían ser vendidos nuevamente a los indios durante los frecuentes períodos de escasez o carencia de cosecha, a cambio de otros trabajos de servicio. El circulante que entraba en las transacciones entre el corregidor y el indio, probablemente volvía bien pronto al corregidor como pago por mulas, cuchillos, vinos y otros artículos no producidos por la economía indígena.

El aumento de la diversificación económica dentro del virreinato, disminuyó, sin embargo, la esfera de acción del corregidor. Otros grupos tomaron a cargo sus múltiples actividades hasta que virtualmente el único monopolio que le quedó fue la venta de mercancías a los indios. Los depósitos de mineral más pequeños se agotaron gradualmente, y los centros mineros que quedaron fueron explotados por un grupo especializado de mineros. La ropa tejida por los indios como parte de sus actividades diarias, parte de la cual podía ser absorbida por el corregidor, fue reemplazada por ropa producida en los obrajes, lo que privó al corregidor de su primitiva función de intermediario. El comercio con centros lejanos, como Potosí y Huancavelica, fue absorbido por grupos de mercaderes especializados con más recursos de capital que el propio corregidor. Hasta la función de proveer comestibles para los centros urbanos fue en gran parte absorbida por las haciendas costeras, y cuando éstas declinaron aparecieron en el mercado los abastecimientos chilenos. Aunque todavía era capaz de ejercer un control virtualmente ilimitado sobre sus indios encargados, el corregidor ya no estaba en una posición de usar ese control para organizar la producción de los indios en función de su propio interés.

La reducción de las actividades económicas del corregidor fue acompañada por una creciente demanda sobre sus recursos financieros. Alrededor de 1670, el oficio de corregidor era frecuentemente vendido en lugar de ser concedido, y los precios pagados por tales funciones eran muchas veces más altos que el salario que los acompañaba [3]. En 1690, el corregimiento de la provincia de Conchucos fue vendido en 56.00 pesos; es decir, de dos a siete veces más del valor total del salario pagado en un período de cinco años [4]. Estas sumas estaban fuera del alcance del comprador de un oficio del rango de corregidor, y el candidato se veía obligado a pedir dinero prestado con un interés considerable antes de que empezase su período de oficio. Esta deuda inicial se incrementaba por la compra de bienes para distribuir a los indios, los cuales eran adquiridos generalmente a crédito. También tenía que mantener letrados en la Audiencia para acallar cualquier queja que viniera de su distrito. Finalmente, las frecuentes quejas y órdenes en contra del lujo ostentoso de los trajes en el virreinato, indican que el patrón de vida del corregidor y —el dinero que costaba mantenerlo— se había elevado considerablemente desde el siglo XVI. Una estimación de los gastos de un corregidor a mediados del siglo XVIII totalizaba 59,720 pesos. Deduciendo los gastos ficticios, el total ascendería todavía a unos 44,000 pesos; todo esto antes de que pudiese empezar a tener ganancias [5].

3. John H. Parry, *The Sale of Public Office in the Spanish Indies Under the Hapsburgs*, Ibero-Americana, 37, (Berkeley, 1953), págs 54-55.

4. Guillermo Lohmann Villena, *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*, (Madrid, 1957), p. 131.

5. "Parecer del M. R. P. Diego Josef Merlo de la Compañía de Jesús, sobre la consulta que le hace el General D. Manuel de Elcorrubarrutia . . . si le será lícito hacer su repartimiento. . ." en Melchor de Paz, *Guerra separatista. Rebeliones de indios en Sud América: la sublevación de Túpac Amaru*, (Lima, 1952), tomo II, págs. 307-309.

Así, mientras las oportunidades del corregidor en las transacciones comerciales se limitaron cada vez más después del siglo XVI, en cambio su necesidad de dinero aumentó. En respuesta a estas condiciones, el corregidor se apoyó en la única actividad en la cual la autoridad de su cargo le daba una mayor ventaja: la venta forzada de mercancías a los indios. El, a diferencia de un comerciante cualquiera, podía permitirse distribuir mercaderías a gente que sólo podía pagar a crédito, ya que su autoridad de policía, juez y jurado, todo en uno, le hacía mucho más fácil cobrar las deudas de los indios. Es así que el corregidor adoptó cada vez más el carácter del "mercader-corregidor" censurado por el Virrey Amat y Juniet, y ya por el siglo XVIII, el repartimiento de mercancías se había convertido en su mayor actividad económica.

Unos ejemplos pueden darnos una idea de la carga que el repartimiento de mercancías representaba para los indios. En 1702, los indios de Yauyos reclamaron que a cada tributario (indio varón entre 18 y 50 años) se le habían distribuido dos mulas, al precio de 38 pesos cada una, es decir, 76 pesos por tributario sólo en mulas. Afirmaron que esta distribución se hacia anualmente [6]. En 1742, el nuevo corregidor de Chancay esperaba vender unas 2,200 mulas a 45 pesos cada una, en una provincia que en 1754 tenía alrededor de 1,225 tributarios. En su presentación escrita, argumentaba haber perdido 300 mulas y su ingreso neto por la venta de mulas totalizaba 85,500 pesos, es decir, 69 pesos por tributario. A pesar de que iba a tener sólo un repartimiento durante su quinquenio, la ganancia que esperaba obtener de la venta de las mu-

6. "Autos que siguieron los indios de la provincia de Yauyos, contra don Juan Bautista de Oquendo, corregidor y Justicia Mayor de la dicha provincia.. 1703", Archivo Nacional del Perú, Sección Derecho Indígena, Cuaderno 187.

las era un tercio menos que el monto de deudas que según él tendría que contraer durante su período. Esta discordancia permite sospechar que la operación era en realidad más fructífera que los cálculos presentados por el corregidor [7].

En 1779, el repartimiento de mercancías legalmente permitido en la provincia de Huarochirí sumaba 140,000 pesos, lo cual en una población de 1,534 tributarios significaba 90 pesos por tributario en un quinquenio [8]. Al momento de la revolución de 1750, sin embargo, el corregidor de Huarochirí distribuyó mercancías por valor de 200,000 pesos, o sea 130 pesos por tributario [9]. En Tinta, la provincia de Túpac Amaru, el repartimiento legal en 1779 llegaba a 112,500 pesos; en una población de unos 4,120 tributarios, esto significaba 27 pesos por tributario durante un período de cinco años [10]. Sin embargo, los registros del corre-

7. "Parecer del M. R. P. Diego Josef Merlo", "Razón que da D. José de Orellana... de los indios de todas clases que se consideran existentes en los Arzobispados y Obispados... 1754", en *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú,* (Lima, 1859), tomo IV, p. 7.

8. "Estado que manifiesta el número de cajas sujetas a los virreinatos de Lima y Buenos Aires... el monto del repartimiento permitido a sus corregidores... 1779", en *Virreinato del Perú. Documentos inéditos, 1580-1818.* Colección Pérez de Velasco, Biblioteca de la Universidad de Yale, y microfilm en la Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley.

También, "Razón de los tributarios de la provincia de Huarochirí, 1779-1780", en "Libro primero de los cargos y distribución del Ramo de tributos de las provincias de la jurisdicción de este virreinato de Lima según las últimas matrículas de cada una de ellas (1781)", Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, sin clasificar.

9. Sebastián Franco de Melo, "Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí, y su pacificación... Pachachaca, 20 de octubre de 1761", Museo Mitre, Buenos Aires, f. 48.

10. "Estado que manifiesta el número de cajas..." La suma dada por la población tributaria de Tinta en 1775 es una proyección estadística del autor, basada en los datos contenidos en José de Orellana (1754), *op. cit.*, y los de la "Relación his-

gidor Antonio de Arriaga, asesinado después de servir sólo tres años en su cargo, indican que él había distribuido alrededor de 300,000 pesos, más o menos 72 pesos por tributario, antes de su muerte [11]. Estas sumas deben agregarse a las otras demandas impuestas a los indios. Estos tenían que pagar tributo, tasado en parte en moneda corriente, así como lo gastos hechos por sus sacerdotes por concepto de matrimonios, entierros y fiestas y, además, las deudas contraídas por los propios repartimientos del sacerdote.

Las sumas de 200 a 300,000 pesos en mercaderías distribuidas en una provincia por un corregidor durante un quinquenio más o menos, se pueden comparar con el capital de las casas comerciales de Lima durante la misma época. En efecto, el capital de estas casas oscilaba entre 50,000 y 100,000 pesos [12]. ¿Cómo extraía el corregidor tales sumas de los indios? Si las deudas que los indios contraían con el corregidor eran cobrables por el corregidor siguiente, como sucedía a veces, este plazo sólo postergaba el problema. Aunque ello daba más tiempo a los indios para encontrar el dinero para pagar sus deudas, esta eventual transacción podía ser a muy largo plazo sin que las notas perdieran todo valor. Además, la mayoría de las fuentes indican que el repartimiento de mercancías se llevaba a cabo por lo menos una vez dentro del período de

tórica del Perú, 1775", en el Museo Británico, additional mss. 19.573, capítulo 1º: "Indios", f. 76, de los cuales una copia está en la Biblioteca Bancroft, en microfilm, Universidad de California, Berkeley.

11. Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana,* (Buenos Aires, 1957), p. 475.

12. Guillermo Céspedes del Castillo, *Lima y Buenos Aires; repercusiones económicas y políticas de la creación del virreinato del Plata,* (Sevilla, 1947), p. 6; Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *A Voyage to South America,* traducción de John Adams, (Londres, 1807), tomo II, págs. 111-112.

mando de cada corregidor. Es evidente que la deuda podía ser usada para ganar poder sobre el deudor. Sin embargo, el corregidor ya tenía poder efectivo sobre los indios, y, después de todo, sólo tenía cinco años para convertir este poder en ganancia efectiva. Todo ello nos obliga a volver al problema inicial: ¿de dónde salía el dinero de los indios para el pago de los repartimientos?

Muchos de los reclamos referentes al repartimiento de mercancías en el siglo XVIII señalan más o menos claramente que la mayoría de las deudas contraídas eran pagadas en efectivo. Aun cuando los indios pagaban la mercancía en especies, éstos tenían probablemente que pagar luego en efectivo al corregidor. La práctica general no era la de enviar a los centros urbanos las especies recolectadas, generalmente alimentos y ganado, sino de guardarlas hasta el invierno, para revenderlas a los indios a precios mucho mayores[13]. La única excepción era el ganado, el cual, reducido a carne seca y sebo, tenía algún valor comercial. Los precios de los productos agrícolas estaban generalmente sometidos a fluctuaciones extremas, y ellas tendieron a declinar durante el siglo XVIII, todo lo cual habría hecho más precaria la operación del corregidor[14]. En la mayoría de los casos, el comercio de fruta, maíz,

13. "Representación de la ciudad del Cuzco, en el año de 1768, sobre excesos de corregidor y curas", en *Relaciones de los virreyes y audiencias que han gobernado el Perú,* (Madrid, 1872), tomo III, p. 219.

14. "Carta escrita por D. José Gabriel Túpac Amaru al visitador D. José Antonio Areche antes de ser tomado prisionero, Tinta, 5 de marzo de 1781", en "Materials Relating to Tupac Amaru, transcribed from the Peruvian Archives by Dunn", Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley, cuaderno 2, f. 18. También Ruggiero Romano, "Mouvement des prix et développement économique: la Amérique du Sud au XVIIIe siècle", en *Annales: economies, sociétés, civilisations,* tomo XVIII, Nº 1, (enero-febrero, 1963), págs. 63-74.

ganado y otros alimentos que iban de la sierra a las áreas urbanas, estaba a cargo de los indios y no de los comerciantes españoles, debido, principalmente, a que el margen de ganancia era tan bajo que no justificaba el costo del transporte de los productos al mercado [15].

A comienzos del siglo XVIII las actividades económicas del corregidor habían cambiado. El ya no exigía a los indios un pago en especies, transformables en dinero a través de un proceso de comercialización sino, por el contrario, obligaba a los indios a un pago directo en dinero. Esto hace suponer que la economía monetaria española había penetrado hasta las comunidades indias, reemplazando el cuadro económico de la sociedad indígena tradicional, por el de una economía monetaria que había penetrado hasta los más bajos niveles de la sociedad, pese a que las cantidades de circulante eran pequeñísimas.

Esta visión implica, sin embargo, no sólo que el indio había aprendido a referir el valor de sus bienes a un patrón metálico fijo, sino la existencia de una circulación monetaria, o su equivalente, a través de toda la sociedad. En el siglo XVI, el corregidor restringió, en gran medida, sus demandas para la obtención de trabajo o de bienes que podían ser producidos por los indios dentro de su propia estructura económica. Mientras se mantuviese ese tipo de actividad, una fracción de la producción de la economía india podía ser requisada o apropiada sin destruir los mecanismos de funcionamiento de ella. Pero una vez que el corregidor empezó a pedir artículos que no podían ser producidos

15. Por ejemplo, "Autos que sigue la comunidad de indios del partido de Huarochirí, sobre la inmemorial costumbre y posesión en que están de no pagar derechos algunos, por las carnes muertas que internan en esta capital... Lima, octubre 10 de 1792", Biblioteca Nacional del Perú, ms. Nº C-3450, f. 4.

por la economía india, se nos hace necesario reconstruir los mecanismos que produjeron esta transformación de la economía india. No es posible extraer algo de la nada.

Dentro del marco de la economía agraria indígena, los indios tenían dos posibilidades para obtener el dinero exigido por el corregidor. Primera, los propios productos comerciales generados en su sistema de producción; segunda, los recursos no reemplazables, es decir, la tierra y los hombres que la poseían y la trabajaban. Si el indio podía cambiar su trabajo o productos por dinero, entraba en la economía monetaria. Pero si podía obtener tal circulante sólo a cambio de un recurso no reemplazable, no había entrado realmente en la economía monetaria. Más bien, los elementos de su economía, y él mismo, ingresaban a la economía de mercado.

Los productos que la economía indígena podía ofrecer al mercado español eran mayormente agrícolas. La producción de telas, antes una función de la economía indígena, había pasado al control principalmente de españoles dueños de los obrajes. Esto significaba que el indio no vendía más telas, sino la fuerza de trabajo que permitía al sector español producir y vender telas. Como se señaló anteriormente, la ganancia obtenida por la venta de la limitada cantidad de carne, maíz y fruta ofrecida por los indios eran tan mínima que desalentó la participación española en tal actividad. Además, el indio recibía por sus productos mucho menos que los otros grupos, debido a la actividad del intermediario quien lo obligaba a vender sus bienes a él, antes de que éstos llegaran al mercado[16].

16. Vicente Mora Chimo Cápac, "Manifiesto de los agravios, vejaciones, y molestias que padecen los indios del Reino del Perú", (Madrid, 1732), f. 130v, incluido en "Documents Relating to Peru", cinta 3, Biblioteca Bancroft, Universidad de Ca-

Las comunidades que controlaban una salina, las que habían podido comprar terrenos extensos para pastoreo, o las que disfrutaban de algún otro recurso especial y que estaban localizadas relativamente cerca de un mercado, gozaban de una condición mejor; pero tales ejemplos son limitados.

En la mayoría de los casos la principal fuente de obtención de dinero para el indio era el trabajo asalariado. De acuerdo a la ley, el salario del indio durante el siglo XVIII oscilaba entre tres y cuatro reales por día trabajado, ya sea como mitayo o trabajador libre [17]. En la asignación de la duración de la mita, los administradores españoles presumían que el indio necesitaba seis meses del año para ocuparse de sus cosechas, ganado y para producir los bienes que formaban parte de su tributo. Si aceptamos esta estimación, el indio tenía entonces seis meses adicionales por año que podía dedicar al trabajo remunerado. La semana legal de trabajo era de seis días; aun cuando el tiempo de trabajo fuese mayor, el pago estaba basado en este cómputo. Si se le pagaba el sueldo legal, el indio recibía entonces cerca de sesenta pesos por seis meses de trabajo. Sin embargo, el sueldo real durante el siglo XVIII, distinto al meramente legal, era de uno o dos reales cuando se pagaba en efectivo; es decir, de 15 a 3 pesos por semestre. Esta cantidad era apenas suficiente para sostener las demandas del corregidor, y mucho menor del valor total de las cargas que pesaban sobre él [18]. Aún más, la práctica corriente en la

lifornia, Berkeley, original en la Biblioteca de la Universidad de Yale.

17. Melchor de Navarra y Rocaful, Duque de la Palata, *Arancel de los jornales que se han de pagar a los indios...* (Lima, 1687), en la Biblioteca de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Buenos Aires.

18. Véase: "Autos que promovió el Lic. D. José Antonio Zevallos, sobre que se le librase la provisión ordinaria de sucesión de mitayos para el servicio de sus haciendas... 1807", Archivo

sierra era que los hacendados y los mineros no pagasen a sus trabajadores en efectivo, sino en bienes, como vino, telas, alimentos y otros objetos parecidos. Estas mercancías eran entregadas a los indios a un precio superior al real [19].

La posibilidad de ganar incluso tan limitada cantidad de dinero efectivo se redujo todavía más durante la segunda mitad del siglo XVIII. La contracción constante de la economía del virreinato, que comenzó probablemente en el siglo XVII y se hizo aguda durante el siglo XVIII, produjo el retiro gradual del dinero hacia los niveles altos de la sociedad. A ello se añadió una creciente repugnancia de parte de los productores a arriesgar moneda fuerte en la producción de bienes que ofrecían sólo una ganancia incierta. Ya por el siglo XVIII, los dueños de las empresas productivas en el Perú, particularmente hacendados y mineros, operaban con empréstitos fuertes de los mercaderes limeños. Con la gradual sustitución del sistema de flota por los navíos de registro, que no se ceñían a llegadas fijas, los mercaderes estaban cada vez más forzados a retirar el dinero que previamente habían otorgado en préstamo, en el período entre el arribo de las flotas anuales, con el fin de tener el capital disponible cuando llegaban los navíos de registro [20]. En una economía de precios fijos o declinantes y un mercado limitado, con altos costos de transporte y con altos costos de produc-

Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena, Cuaderno 665. También Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, p. 475.

19. Juan de Manrique, "Informe en consecuencia del orden de Gálvez... Potosí, febrero 16 de 1783", en "Papeles varios", colección de microfilm en la Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley; originales en la Biblioteca Nacional del Perú.

20. Guillermo Céspedes del Castillo, *Lima y Buenos Aires*, págs. 9-11.

ción, los productores de mercaderías sólo podían esperar una ganancia fija o levemente decreciente, al mismo tiempo que subían los precios de las importaciones europeas que habían comprado. En algunos casos, la economía del virreinato no podía ofrecer un sustituto a esas importaciones pero, en general, la posesión del artículo importado era una indicación, quizás un determinante, de la posición social. A medida que los mercaderes retiraban sus préstamos, los mineros y hacendados, confrontados con la pérdida de fuentes de capital anteriormente disponibles y decididos a mantener el lujo que proclamaba su posición social, parecen haber reaccionado disminuyendo la producción con el fin de conservar y atesorar el dinero.

Las fuentes del siglo XVIII ponen mucho énfasis en la escasez de mano de obra en el virreinato. A pesar de esto, sin embargo, parece que el problema de la escasez de la mano de obra disponible era relegado muchas veces en favor de beneficios monetarios. Es bien conocida la costumbre de excusar al indio mitayo de su labor en las minas a cambio de un pago en efectivo al minero, el "indio de plata" o "indio de faltriquera". Hay otros ejemplos del mismo fenómeno. En la provincia de Huancavelica, a fines del siglo XVIII, el administrador de correos conmutó los servicios de los indios mitayos en los tambos por pago en moneda. Los indios eran relevados de su servicio pagando 18 pesos por cada período de tres meses [21]. En otro caso, a mediados del siglo XVIII, los hacendados que gozaban de los servicios de indios mitayos de la provincia de Huarochirí, insistieron en que la mita no se acortara, porque, como afirmaba un administrador local, querían no

21. Martín Josef de Mujica, "Abusos de varias clases de mitas y carácter perezoso del indio, 1814", en Luis J. Basto Girón, "Las mitas de Huamanga y Huancavelica", *Perú Indígena*, Nº XIII, (Lima, 1954), p. 14.

tanto a los mitayos, sino un pago de seis pesos por cada indio que les daba el gobierno [22].

Tales datos indican que las posibilidades del indio de ganar dinero durante el siglo XVIII, no sólo disminuyeron, sino que en algunos casos las posibilidades anteriores fueron reemplazadas por nuevas demandas de capital. ¿Podrían haber cumplido la mayor parte de estas exigencias los grupos más ricos de la sociedad india, es decir, los artesanos y los caciques? Probablemente no. Los indios artesanos se concentraban cada vez más en los centros urbanos, y aunque allí entraban más plenamente en la economía monetaria europea, una vez que dejaban las provincias estaban menos sujetos al control del corregidor. El deseo de escapar de ese control puede haber sido un estímulo a la emigración hacia la ciudad, tan importante como lo fue la atracción de los salarios más altos que obtenían en los centros urbanos. En todo caso, no hay evidencias que nos permitan suponer que estos indios urbanos contribuían al pago de las sumas recolectadas por el corregidor.

Tampoco los caciques ofrecían una posible fuente de fondos suplementarios a los cuales los indios podían tener acceso. Los caciques más importantes, aquéllos que se habían casado dentro de la sociedad europea, que habían adoptado modelos españoles en el vestido y comportamiento y que se movían en círculos europeos, elevaron varias peticiones en favor de los indígenas, llegando incluso en el siglo XVIII hasta integrar revueltas para la liberación nacional india. Pero no existen indicios que muestren que los caciques trataron realmente de aliviar la precaria condición económica de los indios humildes. En los pocos casos en que un cacique ofrecía ayuda, su caridad se expresaba

22. Sebastián Franco de Melo, "Diario Histórico", f. 6v.

por la donación a una comunidad indígena de una hacienda u otro tipo de propiedad, cuyas rentas se destinaban al beneficio de los indios. Sin embargo, como la administración de esas propiedades estaba a cargo de europeos, los indios carecían de todo control de esos bienes y muy rara vez disfrutaban de los beneficios [23]. Los caciques de menor rango, que compartían en mayor medida la cultura y el patrón económico de los indios campesinos, se veían obligados cada vez más a elegir entre dos alternativas: 1) unirse al corregidor en la explotación de los indios sujetos a ellos y recibir tal vez un pequeño porcentaje de las ganancias, o 2) defender a los nativos y enfrentar las crecientes presiones económicas junto con ellos. Este último camino significaba no sólo dificultades económicas, sino el riesgo de ser expulsados de sus cargos por el corregidor, medida ilegal pero cada vez más utilizada [24].

¿Qué otros recursos tenía el indio que podían ser canjeados por el dinero requerido por el corregidor y otros? Podía vender un recurso no reemplazable de su economía, es decir, la tierra. El traspaso de la tierra india al sector europeo a través de medios legales o casi legales empezó casi con la conquista misma. Esta produjo una fuerte disminución de la población indígena. Los indios entonces se encontraron con un exceso de tierra, la que comúnmente daban en arriendo o vendían directamente a cambio de dinero o su equivalente. También, en un proceso de traspaso más lento, la tierra sirvió muchas veces como garantía, permitiendo al indio pedir dinero prestado de la cofradía lo-

23. Para ejemplos de tales donaciones y de los esfuerzos de los indios por conseguir la renta de aquellas, ver los documentos en el Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Derecho Indígena.

24. John H. Rowe, "The Incas Under Spanish Colonial Institutions", *Hispanic American Historical Review*, tomo XXXVII, Nº 2, (mayo, 1957), p. 168.

cal o de un individuo, frecuentemente un hacendado. Con el tiempo, esta tierra pasó a la posesión de organizaciones o individuos europeos que habían otorgado el préstamo [25].

A medida que declinaba la población indígena, la tierra que los indios no vendían la perdían muchas veces sin compensación, debido a la política de las autoridades españolas que convirtió a la Corona en dueña de todas las tierras del virreinato que no habían sido vendidas o transferidas por ella. La Corona declaraba que las tierras ocupadas en exceso por las comunidades indígenas, más allá de una cantidad específica por persona, volvían a su posesión efectiva para ser vendidas al mejor postor [26]. Estas ventas se llevaron a efecto en todo el Perú durante los primeros años del siglo XVIII, casi en el punto mínimo de la curva demográfica de la población aborigen. Cuando esta población empezó a aumentar de nuevo, aunque lentamente, las tierras de las comunidades indígenas ya no fueron suficientes. En la mayoría de la sierra, la tierra fue utilizada intensamente, y su enajenación ya no fue posible sin dejar al vendedor incapacitado para mantenerse dentro de la economía indígena.

El indio mismo poseía la última mercancía que podía ser cambiada por dinero, particularmente en la sierra. Esa mercancía fue su trabajo: no sólo el usufructo, sino la posesión de la mano de obra indígena. En la economía declinante del siglo XVIII, no sólo el indio, sino también los residentes europeos de las provincias que no tenían una posición establecida entre

25. Ver, por ejemplo, "Autos que siguieron los indios de la provincia de Yauyos", f. 41v. También, los "Testamentos de indios", Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Legajo I.

26. "Instrucciones dadas por el Lic. D. Gonzalo Ramírez de Baquedaño, el año 1710, para el repartimiento y composición de tierras", *Revista del Archivo Nacional del Perú*, tomo XXI, ent. II, (julio-diciembre, 1957), p. 449.

los grupos de la costa, encaraban una creciente pobreza. La concentración de capital en la alta aristocracia y en los grupos de comerciantes de la costa o, mejor dicho, de Lima misma, y la creciente orientación de este sector hacia Europa, aislaba cada vez más a las provincias de la economía de la costa. Mientras el hacendado de la costa o el minero pedían dinero, lo que les permitía seguridad económica y medios para comprar la mercadería europea, el hacendado provincial buscaba mano de obra. Ya que no podía obtener sino una ganancia muy reducida de la producción para la exportación, el hacendado andino utilizaba la mano de obra no para este fin, sino para satisfacer sus necesidades con el gasto de sólo una mínima suma de capital. En la sierra, la posesión de mano de obra se transformaba en un capital de por sí, el que era ahorrado y atesorado más que utilizado como fuerza productiva. El hacendado compraba esta mano de obra a cambio de protección, y asumía de esta manera una nueva cadena de deudas que le permitía el control efectivo de la fuente de trabajo representada por el trabajador indígena.

Del proceso descrito, surge una hipótesis, a verificar, sobre la formación de las haciendas en el Perú. Ella sugiere que la absorción de mano de obra por las haciendas de la sierra fue un proceso que tomó fuerza mucho después de la absorción de la tierra, y que este proceso estuvo estrechamente relacionado con la contracción de la economía del virreinato y con los esfuerzos de los corregidores por mantener su posición económica en una economía en crisis. La extensa autoridad jurídica y administrativa del corregidor sobre los indios a su cargo le dio la oportunidad de distribuir el trabajo de ellos a cambio de dinero. Sea que el corregidor mismo iniciase la adscripción de los indios a las haciendas, o sea que el indio tomase tal ca-

mino como la única solución a su situación, es posible que los intereses del corregidor y del hacendado se combinaran para forzar un proceso por el cual los campesinos indígenas fueron cada vez más absorbidos por la hacienda.

Hacia 1792, las haciendas de la provincia de Paucartambo habían absorbido la mayoría de la población indígena de la provincia. En el repartimiento de Paucartambo, por ejemplo, 647 tributarios pertenecían a haciendas y sólo 131 a ayllus independientes, y de éstos, 23 personas estaban sin tierras. En toda la provincia, sólo 920 tributarios vivían en comunidades indígenas, mientras que 1,569 pertenecían a haciendas [27].

Desgraciadamente tales datos son muy escasos, y hasta ahora no se ha podido obtener cifras sobre los períodos anteriores. No es posible, por lo tanto, decir cuando empezó en gran escala el proceso de absorción de la mano de obra indígena por las haciendas. De acuerdo con la hipótesis aquí presentada, este proceso debe haber ganado fuerza en el siglo XVII, a medida que llegaba a las provincias el impacto de la contracción económica del virreintao, pero para afirmarlo plenamente nos faltan los datos específicos sobre la estructura económica provincial y sobre la hacienda en el siglo XVII y principios del XVIII.

La hacienda de la época republicana, como ya sabemos, es del tipo clásico, controlando no sólo tierra, o tierra trabajada por indios mitayos ajenos a la hacienda (formas comunes durante la mayor parte del período colonial), sino más bien controlando la tierra y las personas que habían pasado a "pertenecer" a la hacienda y a su dueño. La formación de esta hacienda

27. "Copia certificada de la cuenta de tributos y hospital del Partido de Paucartambo, año 1792", en *Juicio de límites entre Perú y Bolivia*, tomo XI, (Barcelona, 1906), págs. 299-318.

clásica significó, en efecto, el agotamiento de las capacidades productivas de la economía indígena, como resultado de la enajenación progresiva de sus recursos no reemplazables, es decir, tierra e indios. Este proceso aumentó la carga soportada por aquellos que permanecieron dentro de la economía indígena, con un efecto acumulativo que llegó a su máximo después de la Independencia.

5

¿Quiénes son los indios?

LA SOCIEDAD COLONIAL del área andina se hallaba dividida en dos sectores distintos: los españoles y los indios. Pero después de generaciones de miscegenación, cuyo alcance ha sido claramente documentado por historiadores, ¿cómo es que los miembros de la sociedad colonial pudieron mantener la aguda distinción entre el español y el indio?, ¿qué criterios determinaron quién era un indio y quién no en los dos últimos siglos del régimen colonial español?

El término "indio", un término europeo, era aplicado en el tiempo de la conquista española a cualquiera que había vivido en las Américas antes de la llegada de los europeos. Hoy, cuatro siglos y medio más tarde, el término "indio" define al sector más pobre del campesinado, con algunas características particulares, tales como un lenguaje separado y ciertas creencias y prácticas populares. Sin embargo, durante los siglos XVII y XVIII, el grupo social definido como "in-

dio" guardaba poca relación con el grupo actualmente definido con la misma palabra. Los registros coloniales, tales como las listas de impuestos, memorias y testamentos, y las transcripciones de casos judiciales revelan que la palabra "indio" no era definida solamente en términos de riqueza y pobreza. La diversidad del grupo definido como indio se manifiesta de una manera particularmente clara en los relatos sobre las conspiraciones y revueltas de los indios en contra de las autoridades coloniales españolas, que comenzaron en la década de 1660 y duraron hasta la gran revuelta dirigida por Túpac Amaru II en 1780. Los participantes en estas revueltas eran gente con estilos de vida muy distintos. Ricos caballeros urbanos se unían a los pobres pobladores campesinos en levantamientos que los rebeldes y sus opresores definían como revueltas indias.

Es claro que el grupo definido como indio en los siglos XVI y XVII no era el mismo que aquél definido como indio en el siglo XX. Términos tales como "indio", "negro" y otras palabras abstractas que definen a grupos de personas son conceptos sociales cuyo significado varía a través del tiempo. Cierta palabra puede definir grupos muy distintos en tiempos distintos, en la medida en que se adapta a los cambios en el carácter de las relaciones sociales. La palabra "indio" ha sido utilizada en el área andina por cerca de cuatrocientos cincuenta años, pero el significado de la palabra y las características de la gente que definía ha cambiado considerablemente desde el siglo XVII hasta la actualidad. A fin de conocer el significado del término durante los siglos XVII y XVIII, es necesario determinar los criterios de inclusión en el grupo definido como indio, a diferencia de otros grupos. Estos criterios fueron establecidos en términos del sistema de estratificación social existente en la sociedad colonial,

considerada como un todo, tal como fue percibido por los miembros de la sociedad.

Cualquier sistema de estratificación social puede ser considerado como un mapa de la estructura de poder de una sociedad. Ese mapa muestra los grupos sociales resultantes de la forma desigual en que se distribuyen los bienes y recursos disponibles de la sociedad. Estos grupos se definen y se justifica su posición en la jerarquía social de acuerdo a una multitud de posibles criterios. Estos criterios constituyen indicios cuyo examen posibilitaría la reconstrucción del mapa de la estructura de poder en la conciencia de los miembros de tal sociedad y de las bases sobre las cuales ellos establecerían alianzas o estructurarían sus protestas en contra de las injusticias que perciben [1].

En las páginas siguientes, presentaré un modelo del mapa del sistema social en el Perú colonial, tal y como era percibido por los miembros de aquella sociedad. El modelo se refiere principalmente al sistema de estratificación social en la forma en que definía a los miembros de la sociedad india. De ningún modo es completo. Los datos son fragmentarios y para probar, pulir o reemplazar el modelo, se necesita mayor investigación en los campos de asociación y referencia, los lazos matrimoniales, las filiaciones sociales y ocupacionales, las actitudes y valores de la gente definida como india durante este período, etc. En especial, se necesita examinar los grupos pequeños pero significativos, aquéllos definidos vagamente como la élite nativa, para poder determinar el impacto producido en sus actitudes, valores y comportamiento debido a su po-

1. La discusión anterior se debe en gran parte a mi lectura del libro de Stanislaw Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness* (New York, 1963). Soy responsable, por supuesto, del concepto tal como está presentado aquí y por cualquier error o malentendido que pueda contener.

sición estructural como intermediarios entre los gobernantes coloniales españoles y las masas del campesinado nativo.

La división básica en la sociedad peruana era la típica división colonial, que separó a la sociedad en dos sectores distintos: los conquistadores y los conquistados, los colonizadores y los colonizados. Sin embargo, pese a la retórica posterior de las Guerras de la Independencia, esta dicotomía no se refería a la diferencia entre personas de origen europeo y americano, una diferencia que, a pesar de ser real, se hallaba claramente subordinada a una diferencia más esencial, reforzada y subrayada por la ley y la costumbre; aquella existente entre dos culturas opuestas: la europea y la india. Los conquistados eran aquellas personas que se consideraban a sí mismas y eran consideradas por otros miembros de la colonia, como descendientes de las sociedades indígenas que fueron sometidas al régimen español. Todos aquéllos que remontaban su descendencia hasta ancestros europeos, cualquiera que fuese su verdadero lugar de nacimiento, pertenecían a la sociedad dominante, por razones sociales y legales. Esta nítida dicotomía se tornaba oscura y confusa debido al creciente número de gente que no pertenecía claramente a una sociedad, ni a la otra. Sin embargo, la ambigüedad de la posición social y legal de las "castas", o gente de descendencia mixta, constituye una mayor evidencia de la importancia de la básica dicotomía colonial.

Si bien la estructura social de la sociedad colonial era claramente diferente de la de España, la lógica de aquella estructura se derivaba de las tradiciones ideológicas del país de origen. La legislación colonial que constituye nuestra mayor fuente para la reconstrucción del sistema colonial español tal como fue percibido —y no necesariamente practicado— por la élite colonial europea, fue el resultado de las decisiones legales to-

madas en términos del modelo de la estructura social desarrollada en España. Las distinciones hechas entre españoles y aquellos que se sentían extranjeros —judíos y moros—, lo mismo que la distinción entre gente con rango de noble y los no-nobles, fueron utilizadas por los españoles en su tentativa de estructurar las relaciones sociales en la colonia. Un examen rápido de algunos de los aspectos de la ideología de la estratificación social española y en particular de los criterios que diferenciaban a estos grupos principales y de los símbolos relacionados a ellos, nos da una cierta idea del sistema ideológico que, con varias modificaciones, fue aplicado en la colonia.

Una importante dicotomía de la sociedad española que fue trasladada a las colonias era la distinción entre la nobleza y los comunes. El criterio principal que distinguía a estos dos grupos, al menos teóricamente, era el de servicio. La distinción entre aquéllos que servían a otros y aquéllos que eran servidos, o que por lo menos no eran sirvientes de los otros, dividió a la sociedad en vasallos o súbditos, quienes servían, y la nobleza, quien ordenaba el servicio. En un grado mucho mayor que el trabajo manual en sí, el concepto de servicio como una señal de posición social, fue extremadamente importante en la colonia, a pesar de que los grupos que definía de ninguna manera eran los mismos que aquellos en España [2].

Los teóricos españoles y los juristas coloniales que trataron de aplicar las teorías europeas a la colonia, presentaron también un cuadro ideológico del sistema social, describiéndolo como una serie de grupos con interdependencia funcional, cada uno de los cuales jugaba un papel particular en la sociedad, y que era considerado esencial para la sobrevivencia de los otros

2. Véase págs. 152-155 de este volumen.

grupos. De acuerdo a la tradición medieval, la sociedad era considerada como una entidad corporativa compuesta por un número de grupos complementarios, que pueden ser descritos en términos medievales tradicionales como "aquéllos que luchan, aquéllos que oran y aquéllos que trabajan", o pueden también ser presentados en términos más complicados. Juan de Solórzano, un jurista español que escribió un comentario y un tratado sobre la ley colonial, utilizó este concepto como la base de su tentativa de justificar el sistema de relaciones sociales y económicas prevalecientes en la colonia. Su presentación de la teoría básica puede servir como un ejemplo de este modelo europeo que, nuevamente, es utilizado y transformado para encajar en la situación colonial.

> "... así como cualquier república bien concertada requiere que sus ciudadanos se apliquen y repartan a diferentes oficios, ministerios y ocupaciones: entendiendo unos en las labores del campo, otros en la mercadería, y negociación, otros en las artes liberales y mecánicas, y otros en los tribunales a juzgar, o defender las causas, y pleitos; así también, y aun en primer lugar, conviene, y es necesario, que según la disposición de su estado, y naturaleza, unos sirvan, que son más aptos para el trabajo, y otros gobiernen y manden en quienes se halle más razón, y capacidad para ello... Porque según la doctrina de Platón, Aristóteles, Plutarco, y los que sirven, de todos estos oficios hace la república un cuerpo, compuesto de muchos hombres, como de muchos miembros, que se ayudan y sobrellevan unos a otros, entre los cuales, a los pastores, labradores, y otros oficiales mecánicos, unos los llaman pies, y otros brazos, otros dedos de la misma repú-

> blica, siendo todos en ella forzosos, y necesarios, cada uno en su ministerio. . ." [3].

Este esquema funcional de la estratificación social puede y ha sido utilizado para describir la ideología del siglo XIX, en la cual la posición social de cualquier individuo era concebida como el producto e índice de sus habilidades. Sin embargo, en los siglos XVI y XVII, la ideología no justificaba la posición social en base a la habilidad personal sino más bien en base al origen. La ideología de las relaciones sociales no establecía que la habilidad de una persona, o aun su ocupación, determinaban su lugar en la sociedad. Más bien, era su lugar o rango fijado ya por su nacimiento, lo que determinaba su ocupación.

La importancia del grupo de parentesco o de linaje como el determinante del rango y privilegio sociales, se refleja en un símbolo mayor que fue utilizado para justificar y explicar la diferenciación social en una variedad de contextos, tanto legal como socialmente. Este símbolo era el de la sangre. Para un español de los siglos XVI y XVII, el poseer "sangre pura" era de gran importancia. Le permitía el acceso a posiciones inalcanzables para aquéllos que no podían probar la pureza de su linaje. En contexto, la sangre era definida en términos de cultura, por ejemplo la cultura católica española, separando a aquéllos de "sangre pura", de los de linaje impuro e inferior como los judíos y moros. En el siglo XVI, si un español era un "cristiano viejo" podía exigir el ser considerado como un español de "sangre pura", es decir sin ancestros sujetos a la acusación de haber sido moros o judíos. En este caso, la sangre definía a un grupo en base a la filiación cultural y religiosa. "Raza" y "nación" fueron

3. Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, edic. facsimilar de la edición de 1647 (Madrid y Buenos Aires, s/f.), Lib. II, cap. vi, puntos 5-6, (págs. 170-171).

otros términos que aparecieron en los mismos contextos y que fueron empleados alternativamente junto con el símbolo de la sangre. Este uso del símbolo de la sangre aparece frecuentemente en los registros coloniales, tanto en aquéllos que describen la ideología de la élite europea, como en aquellos fragmentos que registran el concepto de identidad de grupo sostenido por los indios rebeldes en el siglo XVIII.

En otros contextos, la importancia que tenía para una familia mantener su posición social es descrita en términos de la importancia de mantener la pureza de su sangre. Esto se lograba a través del matrimonio de su descendencia solamente con aquéllos de igual o superior rango social. Los miembros de la nobleza no debían de manchar su sangre "pura" uniéndose con los sectores inferiores, "impuros", de la sociedad; en otras palabras, con sectores viciados por su asociación con el servicio. En ambos casos la pureza de la sangre se mantenía tanto a través de la línea masculina como de la femenina; el linaje de ambos padres era importante para la determinación de la posición social. En una sociedad en que la posición estaba determinada por el nacimiento, la importancia estructural de la legitimidad es relativamente obvia y se reflejaba en la legislación. Una persona que era ilegítima o cuyos ancestros eran desconocidos, como en el caso de un huérfano o de un expósito, era inmediatamente sospechosa, ya que no se la podía ubicar con certeza. En la colonia, la marginalización social de las personas cuyo linaje era desconocido o incierto, impidió que una considerable y creciente fracción de la sociedad —frecuentemente asociada con los mestizos y castas— tuviera acceso a muchas ocupaciones o posiciones.

En el Perú colonial, la dicotomía básica entre el conquistador y el conquistado se reflejaba en la definición legal de la sociedad colonial como dos comunida-

des separadas, o, como eran llamadas, repúblicas. Cada república debía de ser administrada de acuerdo con sus propias leyes y regulaciones. Cada una debía de vivir separada de la otra, relacionadas solamente a través de su residencia en el mismo territorio físico, y, en última instancia, a través de la definición común a ambas repúblicas como súbditas del rey de España. En los primeros años después de la conquista, algunos teóricos y administradores españoles concibieron la idea de mantener una separación política total entre ambas repúblicas, convirtiendo a la élite nativa tradicional en la suprema representante local de la autoridad civil española en las provincias indias. En México, la idea de crear un sacerdocio nativo también estuvo presente en los primeros años después de la conquista, hasta que los sucesos locales y los decretos del Concilio de Trento pusieron fin al experimento. Sin embargo, no ocurrió tal completa separación y a fines del siglo XVI, las autoridades civiles y religiosas de las provincias indias, el cura párroco o *doctrinero* y el corregidor de indios, ya eran considerados miembros de la sociedad española.

La posición de subordinado asignada a los miembros de la sociedad india conquistada emerge claramente de la legislación colonial. El rango subordinado de los indios es la premisa, tanto de la legislación ostensiblemente proteccionista como de las regulaciones que revelan más abiertamente la suspicacia y temor sentidos hacia los conquistados. Por tal razón, se especifican medidas de control social y físico. La legislación protectora se basaba en un concepto del indio como incapacitado y, por lo tanto, inferior. En base a esta supuesta incapacidad, los indios fueron definidos como "miserables" en la ley colonial española. Esta circunstancia los convirtió legalmente en menores de edad, en pupilos de la corona, quienes no podían participar

en un contrato legal sin la aprobación de su guardián, que era en última instancia la Corona. Pero en la práctica el guardián era el corregidor de indios o protector de indios, funciones que eran reservadas a los miembros de la sociedad española. Pretextando su limitada capacidad para entender los misterios profundos de la vida, frecuentemente también no se permitía a los indios participar plenamente en los sacramentos de la religión católica [4].

Estas regulaciones, si bien quizás fueron inspiradas por motivos ostensiblemente humanitarios, funcionaron en la práctica como mecanismos de control social, ya que los guardianes o protectores de los intereses de los indios eran miembros de la sociedad dominante, cuyos intereses en la mayoría de los casos eran concurrentes con los patrones existentes de dominación social. Otros decretos reflejan mucho más abiertamente la convicción entre los miembros de la sociedad española de que los indios, como una sociedad conquistada y subordinada y cuyo número era mucho mayor que aquel de la sociedad gobernante, debían de ser controlados y vigilados para detectar cualquier actividad dirigida en contra de la estructura de poder existente. Desde la derrota final del Estado incaico independiente en 1572, hasta las primeras señales conocidas de rebelión nativa en 1666, existe poca evidencia de resistencia india, con excepción de los estallidos a nivel local. La legislación colonial muestra sin embargo que la sociedad española dominante nunca perdió totalmente su temor y miedo hacia las masas indias. A los indios no se les permitía usar armas de fuego y espadas o mon-

4. Solórzano, *Política Indiana*, Lib II, cap. XXVIII; *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, vol. II, Lib. VI, tít. I, ley xxvii. Los indios nobles estaban eximidos de estas provisiones. Ver abajo, págs. 25-26. John H. Rowe, "The Incas Under Spanish Colonial Institutions", *Hispanic American Historical Review*, vol. XXXVII, Nº 2 (mayo, 1957), p. 188.

tar a caballo. Estas regulaciones reflejan tanto un miedo a los nativos como un esfuerzo por preservar estos símbolos de dominio en poder de los descendientes de los conquistadores [5].

Aun las reuniones pacíficas entre los miembros de la sociedad india eran vistas con suspicacia; a comienzos del siglo XVII, se requirió que las cofradías o hermandades religiosas de indios tuvieran un sacerdote o su representante en todas las reuniones [6]. Como el clero secular se hallaba compuesto casi exclusivamente por miembros de la sociedad española, este decreto era esencialmente un sistema de control que funcionaba imponiendo la presencia de un informante que debía reportar cualquier disturbio en potencia. A lo largo de la colonia, la iglesia en general funcionó como una fuente efectiva de información y como un mecanismo de control para el Estado español, un papel que emergía más claramente cuando ocurrían las rebeliones indias. Las autoridades españolas se enteraban frecuentemente de las conspiraciones o complots por intermedio de los sacerdotes que transmitían la información confiada a ellos en el confesionario. Durante las rebeliones, so pretexto de permanecer en la región para suministrar servicios religiosos, muchos sacerdotes actuaban como espías [7].

5. *Recopilación*, vol. II, Lib. VI, tít. I, Leyes xxxi y xxxiii.

6. Real Cédula, Aranjuez, 15 de mayo de 1602, "Que en las cofradías de los indios y negros asista el prelado de la casa u otra persona grave...", en Richard Konetzke, ed., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, (Madrid, 1953), (en adelante citado como CDFSH), vol. II, p. 88.

7. Hubo excepciones a esta tendencia general, que puede deberse a la suspicacia frecuentemente demostrada por los españoles laicos hacia los sacerdotes que mostraban simpatía por los indios. Ver, para ejemplo, *La verdad desnuda, o las dos fases de un obispo*, Francisco A. Loayza, ed., Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie I, vol. III, (Lima, 1943).

Se puede argumentar que el papel de la Iglesia católica en su conjunto era ambivalente. Pero si bien se les permitía a los miembros de la élite india el ingreso a las órdenes regulares, no he hallado ejemplo alguno de un sacerdote indio sirviendo en una parroquia india. Sea cual fuere la ideología global de la Iglesia, los administradores civiles y la Corona, quien supervisaba los nombramientos religiosos bajo el patronato, claramente percibieron y utilizaron el potencial de la Iglesia como un mecanismo de control social e información. Igualmente, las cortes locales funcionaban abiertamente en favor de los miembros de la sociedad española, considerando la evidencia presentada por los individuos en función de su condición de miembros de la sociedad española o india. Esto se agregaba a las preferencias más generalizadas de las cortes en favor de aquellos individuos o grupos que tenían los recursos para pagar los considerables costos judiciales y los consabidos sobornos. La Audiencia de Lima decretó en 1563 que el testimonio de dos indios varones o de tres indias se debía considerar igual al de un español [8].

Como miembros de la sociedad conquistada, a los indios se les asignó el papel de mantener, mediante su trabajo y sus bienes, a los colonos europeos y a la estructura colonial. Sin embargo, los indios no eran considerados esclavos. La estructura de la dominación no era una entre individuos, como en el caso de un dueño de esclavos y un esclavo, sino una entre sociedades. Desde mediados del siglo XVI, a los indios, a diferencia de los negros, se los definía legalmente como vasallos libres de la Corona española. Si bien la esclavitud india existió en muchas regiones hasta bien avanzado el período colonial, ésta fue considerada como una situación excepcional; los indios sólo podían

8. Rowe, "Indians Under Spanish Colonial Institutions", p. 191.

ser esclavizados legalmente si eran considerados como rebeldes a la autoridad superior de la Corona. A diferencia de los negros, quienes eran definidos comúnmente como siervos innatos, y por lo tanto, como una raza apropiada para la condición de esclavo, los indios eran legalmente considerados como miembros de una "nación pura y castiza" [9]. Los últimos vestigios legales de las relaciones feudales en la colonia terminaron con la abolición del sistema de la encomienda como una forma de acceso y control sobre el trabajo nativo. Los indios no estaban ligados a los españoles por relaciones legales, ni por servidumbre, ni por la esclavitud. Ni ellos ni sus tierras estuvieron en algún sentido legal subordinados a los miembros de la sociedad española [10].

La relación servil del indio con el español adquirió formas coloniales más específicas. Se requería que los miembros de la sociedad india pagaran tributo y realizaran servicios de trabajo —la mita— que constituyó la mayor fuente de trabajo del Virreinato peruano. Los fundamentos legales y teóricos de los gravámenes impuestos a los indios se basaban en un proceso de razonamiento que era específicamente colonial, más que medieval. Se requería que los indios pagaran el tributo en reconocimiento de su situación como súbditos de la Corona española. La justificación ideológica del trabajo forzoso o mita, adquirió la siguiente forma: los indios lo debían a sus conquistadores como reconocimiento a los supuestos beneficios obtenidos por la presencia de los españoles. Estos beneficios eran las cualidades "superiores" de la civilización europea en general y, en particular, el "don incalculable" de

9. "Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios", Madrid, 1806, *CDFSH*, vol. III, p. 824.

10. Ver Mario Góngora, *El Estado en el Derecho Indiano. Epoca de Fundación, 1492-1570*, (Santiago de Chile, 1951), págs. 105-106.

la religión católica y, consecuentemente, la posibilidad de la salvación eterna. A fin de asegurar que estos beneficios continuaran disponibles, los indios debían de ayudar a los españoles a permanecer en las colonias, contribuyendo con su fuerza de trabajo y una parte de su excedente[11]. Ni el tributo ni los servicios de trabajo eran cargas impuestas a los indios individualmente. Ni tampoco, se decía, eran signos de la inferioridad india. Más bien, estas cargas constituían la participación india en una relación funcional: a cambio de la mano de obra y de los bienes, los indios recibían la religión y la civilización.

Aparte del énfasis puesto por los teóricos españoles en la condición no-servil, "libre" de los miembros de la sociedad india, las distinciones descritas arriba son importantes, ya que ellas revelan el grado en que la organización económica y social de las colonias fueron estructuradas en términos coloniales. Cualesquiera hayan sido los antecedentes medievales en que se basaron los teóricos coloniales o las autoridades antiguas y medievales que citaron en sus argumentos, la justificación esencial dada para la función asignada a los indios en la sociedad colonial, está asociada directamente con la subordinación de otras sociedades a los europeos, proceso característico de la época moderna. Con variaciones menores, el argumento esbozado constituye la justificación de los estados europeos para la dominación colonial de gente no europea desde el siglo XVI hasta el presente. Sea cual fuese el vocabulario utilizado por los teóricos españoles en los siglos XVI y XVII, sus argumentos forman una parte del bagaje cultural de la dominación colonial europea, en vez de constituir los últimos vestigios de las formas medievales de relaciones sociales.

11. Solórzano, *Política Indiana,* Lib. II, cap. VI, especialmente el Nº 28; Góngora, *Derecho Indiano,* págs. 105-6.

Una característica principal de un sistema colonial de dominación consiste en que las posiciones y los papeles de los individuos se definen principalmente en términos de su adscripción a una de las dos sociedades opuestas: la de los colonizadores o la de los colonizados. La importancia de esta fundamental dicotomía en el Perú colonial, se hace evidente por las actitudes contradictorias e inciertas mostradas en la ley y por las actitudes sociales en contra de la gente que no perteneció completamente a ninguno de los dos grupos. Esta gente, descendiente de padres pertenecientes a sociedades distintas, constituyó una proporción apreciable y creciente de la sociedad colonial. Esta gente, sea de descendencia indio-española, negro-española, o, indio-negra, fue agrupada frecuentemente en leyes, documentos oficiales, o descripciones contemporáneas de organización social bajo el término general de "castas", a pesar de que también hubo casos en que los diversos grupos fueron diferenciados para fines legales, fiscales o sociales.

Tanto la ley como las actitudes sociales generales revelan un descontento considerable hacia la mezcla de los diversos grupos definidos racialmente; ello indudablemente se derivaba de la conciencia de que tal mezcla podía confundir y amenazar el sistema de control establecido en las colonias. Los sentimientos más intensos fueron reservados hacia los mulatos, gente nacida de la mezcla de ancestros negros y blancos. Tales mezclas fueron consideradas como la degeneración de la "sangre" blanca por la mezcla con la sangre de una raza servil e "impura". Juan de Solórzano, el jurista del siglo XVII, describió al mulato como "esta mezcla [por] más fea, y extraordinaria, . . .que le comparan a la naturaleza del mulo. . ." [12].

12. Solórzano, *Política Indiana*, Lib. II, cap. XXX, Nº 19.

Las actitudes hacia los mestizos, la descendencia de uniones entre indio y español, eran de lo más variadas. La falta de un conjunto de actitudes claramente definidas hacia los mestizos se derivó tal vez en parte del hecho de que mientras los indios eran miembros de una sociedad conquistada y colonizada, aquellos a su vez eran definidos legalmente como miembros de una raza no servil, "pura", en contraste con los negros. Sin embargo, es más probable que la falta de una clara definición de las actitudes hacia los mestizos como grupo, se relacione con el hecho de que el grupo en sí era sumamente variado en cuanto a la posición social y la riqueza de sus antecesores y, por lo tanto, de sus miembros. En los primeros años después de la conquista, tanto los conquistadores como la Corona veían favorablemente las uniones matrimoniales entre los españoles y los miembros de la élite india. Estas familias, con miembros de alto rango, tanto en España como en las colonias, se sentían extremadamente orgullosas de su doble nobleza [13]. En las serranías, el matrimonio entre los miembros de la élite india con los miembros de la sociedad española, continuó hasta después del período mismo de la conquista. Una descripción de la aristocracia provincial de Cajamarca a principios del siglo XVII nos da un cuadro gráfico del proceso continuo de mestizaje de la aristocracia serrana.

> "... tienen sus haciendas en los mismos pueblos y tierras que en otros tiempos fueron de los mismos indios y casas que han hecho de mucho lustre y costa para sus viviendas en los mismos pueblos, y las dichas tierras fueron y las hubieron por mercedes, compras o compo-

13. Ver, por ejemplo, las pinturas que representan el matrimonio de uno de los descendientes de los Incas a través de la línea femenina, y la familia de San Ignacio de Loyola a través de la línea masculina, en la Catedral Jesuita del Cuzco.

> siciones con su Majestad, y otras que han habido de los mismos indios por compras y dotes, y ser los más de ellos nacidos y criollos de los mismos pueblos y provincias y muchos casados con mujeres españolas criollas de las mismas partes y con cuarteronas, mestizas e *indias, hijas y nietas de los mismos indios y criollos*" [14].

Esta gente pertenecía a la élite en términos de riqueza y posición social, por lo menos a nivel local, y los legisladores españoles reconocían este hecho. En 1553 y nuevamente en 1569, la Corona decretó que los mestizos de nacimiento legítimo debían recibir plena consideración de la ley y ser permitidos de mantener sus propiedades y viajar libremente a España. En 1568 y luego en 1573, la Corona ordenó que a los mestizos que residían en los pueblos españoles, que tenían residencia y cultivaban tierras, se les permitiera llevar las armas reservadas para los miembros de la sociedad española [15]. Había todavía cierta incertidumbre sobre la posición social que se le debía otorgar a tales personas. Por ejemplo, los mestizos estaban permitidos de ingresar a las órdenes religiosas, pero en un sumario de las actitudes hacia los mestizos hecho por el Consejo de Indias en 1806, se anotó que durante el siglo XVII se ordenó que los obispos fueran circunspectos y cuidadosos al ordenar mestizos, y que las prebendas y otros beneficios eclesiásticos no debían de ser otorgados a personas clasificadas como mestizos [16]. Sin

14. "Consulta del Consejo de las Indias sobre las proposiciones que hizo el Capitán Andrés de Deza pidiendo que los españoles puedan vivir libremente en pueblos de indios (1628)", *CDFSH*, vol. II, págs. 308-9. El subrayado es mío.

15. *Recopilación*, Lib VII, tít. IV, ley iv; Lib. VII, tít. V, ley xiv; Solórzano, *Política Indiana*, Lib. II, cap. xxx, puntos 33, 34.

16. "Consulta del Consejo, 1806", p. 823.

embargo, el hijo de un mestizo que se casaba con un miembro de la sociedad española, lo cual era posible en el caso de mestizos con cierta posición y fortuna, se convertía en un miembro cabal de la sociedad española, a quien no se aplicaban más tales restricciones.

Por otro lado, pocos mestizos eran descendientes de uniones permanentes y reconocidas entre los miembros de la sociedad española y de la élite india. De acuerdo con los observadores contemporáneos, el considerable crecimiento del grupo mestizo en la sociedad colonial se debió mayormente a uniones informales y temporales. El mismo término "mestizo" adquirió connotaciones bastante distintas cuando fue aplicado a los descendientes de tales uniones informales o no reconocidas. Los orígenes ilegítimos o inciertos de la gente de este grupo los hacía inmediatamente sospechosos. La característica suspicacia de la sociedad hacia las personas que no podían ser ubicadas con certeza alguna en términos de sus lazos de parentesco, condujo a la descripción de los miembros de este grupo como "manchados" debido a "su mezcla de color y otros vicios" [17]. La incertidumbre de su ancestro los ubicaba en la misma categoría que la gente considerada como impura en virtud de su sangre negra. Se los convertía en marginados sociales y eran vistos con una combinación de desprecio, temor y recelo. Eran descritos como:

> "... otra clase subdividida en las otras especies viciadas e incapaces de disfrutar las gracias, indultos y exenciones justamente dispensadas a los verdaderos mestizos, (es decir los legítimos), de modo que a los primeros (los ilegítimos) no los distingue la diferencia de color sino su origen y naturaleza, nunca con-

17. Solórzano, *Política Indiana*, Lib. II, cap. xxx, punto 21.

> fundible en la división de los mulatos, pardos, zambos, zambaigos, y otras castas de principios viciados y costumbres corrompidas, siendo los más espurios, adulterinos e ilegítimos" [18].

En 1576 y nuevamente en 1621 se prohibió que estos mestizos ocuparan puestos como notarios públicos o escribanos. En 1643 se les prohibió ser soldados y en 1578, se los excluyó de puestos como los de protectores de indios [19]. Ya desde principios del siglo XVII, los funcionarios reales enviaban periódicamente decretos ordenando que el creciente número de mestizos, mulatos y zambaigos fuesen vigilados cuidadosamente para asegurar que personas de tan viciosa naturaleza no dañasen al pueblo [20]. Parte del temor demostrado hacia los miembros de este grupo mezclado era justificado, ya que esta gente impedida del acceso a los puestos burocráticos, y aun frecuentemente a las profesiones calificadas —la mayoría de las cuales vivía en áreas urbanas y en algunas zonas mineras—, formaron un denso estrato sub-empleado, resentido y potencialmente explosivo. Los miembros de este grupo vivían en las márgenes de la legalidad, manteniéndose por medio de trabajos temporales y por la mendicidad, el robo y el bandidaje, es decir, los únicos medios frecuentes de sostén disponibles para la gente que no era parte del campesinado rural y que no estaba integrada a la sociedad urbana, tanto en Europa como en América. La actitud de las autoridades españolas hacia los miembros de este grupo era similar a la actitud de los grupos superiores en Europa hacia las masas desplazadas o marginadas de las estructuras tradicionales por los cambios económicos y sociales, con la

18. "Consulta del Consejo, 1806", p. 824.
19. *Recopilación*, Lib. V, tít. VII, ley xi; Lib. III, tít. X, ley xii; Lib. VI, tít VI, ley vii.
20. Solórzano, *Política Indiana*, Lib. II, cap. XXX, punto 27.

diferencia de que en la colonia esta gente se hallaba definida en términos casi raciales.

Sin embargo, a pesar de la baja posición social de las "castas" y del temor y recelo de los grupos dominantes hacia ellos, no estaban sujetos en la práctica al tributo ni a servicios de trabajo forzado. Los legisladores reconocieron las contradicciones de esta situación y desde principios del siglo XVII la Corona ordenó que los mestizos, mulatos, zambaigos y otros blancos que podían ser clasificados como miembros de los rangos inferiores de la sociedad europea, el "orden servil", fuesen obligados a trabajar en las labores agrícolas, en las minas y en trabajos públicos [21]. Los miembros de las castas también fueron obligados a pagar tributo. Sin embargo, no hay evidencia de que cualesquiera de estos decretos haya sido aplicado en alguna forma. Las decisiones de las Cortes y los registros fiscales revelan que un individuo, para ser aceptado legalmente como mestizo, tenía que ser liberado tanto del tributo como de los servicios de mano de obra. En el siglo XVII, sólo un cuarto de ancestro español —la definición fiscal de un cholo— era suficiente para eximir a un individuo de la carga del trabajo forzado [22].

Las razones para exonerar a las castas de estos gravámenes estuvieron probablemente relacionadas con las dificultades de hallar mecanismos adecuados para hacer cumplir las demandas en un grupo que era relati-

21. "Real Cédula que procure el Virrey del Perú hacer que los españoles y criollos se ocupen en los trabajos del campo y serviles, San Lorenzo, 17 de mayo de 1609", CDFSH, vol. II, págs. 153-4.

22. Antonio Porlier, "Instrucción de capítulos que han de observar los jueces revisitadores... en "Libro de Cédulas, Autos acordados y otros instrumentos pertenecientes a los indios", Libro I, f. 93, Biblioteca de la Universidad de Yale. Microfilm en la Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley, en "Documents relating to Peru", rollo 2.

vamente móvil y no integrado en un sistema social establecido. Esta situación permitió que las autoridades presionaran sobre un número limitado de puntos para forzar la obediencia. Los mecanismos de control tradicionales no fueron eficaces para este grupo. La integración de sus miembros a la fuerza laboral se logró a través de una combinación de pagos de salarios y de la unión cada vez mayor entre los empresarios y las autoridades centrales. En gran parte, todo esto parece haber sido respuesta a la dificultad de obtener suministros adecuados de mano de obra por medio del mecanismo tradicional de reclutamiento de trabajo forzado [23].

Cualesquiera hayan sido las razones de la incapacidad o reticencia de las autoridades coloniales para extender los gravámenes soportados por los indios a otros sectores de la sociedad colonial, la situación en la práctica significó que el indio, particularmente en las serranías, estuviese estrechamente asociado con las formas más serviles de trabajo manual. En casos donde los mestizos, negros, etc. constituían parte de la fuerza de trabajo, éstos tendían a ocupar posiciones de supervisión o menos onerosas. En aquellos casos donde se podía obtener la fuerza de trabajo india a través de la mita, aun los esclavos recibían mejor trato que los indios. El valor monetario que representaba el esclavo para su amo, evitó que este último lo utilizara para realizar las tareas más peligrosas, como por ejemplo, el trabajo en las minas donde había un indio disponible. La muerte de un indio mitayo en las minas no le costaba nada al dueño de la mina, al menos a

23. Para ejemplos de la incorporación de los mestizos a la fuerza laboral por medio del pago de bienes, peonaje por deudas y otros mecanismos similares, ver Marcello Carmagnani, *El salario minero en Chile colonial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago de Chile, 1963), págs. 52-79; David Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico,* (Cambridge, England, 1971).

corto plazo, mientras que la muerte de un esclavo significaba la pérdida del capital invertido por su dueño al comprarlo [24].

El hecho de que los indios fueran el único grupo de la sociedad colonial al que se podía forzar regularmente a realizar trabajos físicos pesados para otros condujo a su identificación con las tareas serviles. Se podía forzar a los indios a realizar los trabajos que nadie quería hacer. Eran los trabajadores serviles de la colonia, los peones de la hacienda, los trabajadores no calificados en las minas y el sirviente o *pongo* del español. Los análisis del sistema colonial, hechos por los juristas españoles, justificaban esta situación refiriéndose al esquema funcional de la sociedad descrita anteriormente. Este esquema, como se indicó arriba, representaba a la sociedad como una entidad corporativa compuesta de un cierto número de grupos mutuamente dependientes y complementarios, donde la posición de miembro estaba determinada por el nacimiento. Cada grupo cumplía la función para la que estaba mejor calificado. En la colonia, el papel de los miem-

24. Los repartimientos para la mita se basaban en un porcentaje de la población de la provincia, y el número de mitayos disponibles para la distribución era redeterminado en mayor o menor cantidad después de cada censo de la población. Se suponía oficialmente que estos censos debían de realizarse con intervalos de cinco años, una vez durante el período de mandato de cada corregidor. Teóricamente, entonces, el número de indios asignado a un repartimiento de mita podía ser reducido si disminuía la población nativa; pero como parte interesada, el encargado de la mita podía objetar a que se hiciese una visita, y así prevenir o posponer nuevos censos por un tiempo considerable. Por ejemplo, los beneficiados de las mitas mineras de Potosí y de Huancavelica lograron impedir nuevos censos de la población de varias provincias en aquellas zonas por espacio de un siglo, desde 1683 hasta después de 1760. "Informe del Contador de Retasas en que se da noticia de todas las Provincias del Reino del Perú y razón del estado actual de las revisitas de ellas hasta el año de 1768", en Antonio Porlier, Libro de Cédulas", vol. II.

bros de la sociedad india fue presentado como el resultado de sus cualidades particulares para el trabajo pesado y su falta de capacidad para realizar otras funciones sociales.

> "... los indios, que por su estado y naturaleza son más aptos que los españoles para ejercer por sus personas los servicios de que tratamos (la mita), sean obligados, y compelidos a ocuparse en ellos... Pues... a quien la naturaleza dio cuerpos más robustos o vigorosos para el trabajo, y menor entendimiento o capacidad, infundiéndoles más de estaño que de oro por esta vía, son los que se han de emplear en él, como los otros a quien se le dio mayor, en governarlos, y en las demás funciones y utilidades de la vida civil" [25].

La complementariedad del esquema funcional es, por supuesto, una ficción en cualquier sociedad en que los bienes y recursos de la sociedad están distribuidos desigualmente entre los diversos grupos que realizan funciones diferentes. La mayor proporción de los recursos y el mayor poder y posición social son detentados por aquellos que realizan las "funciones y ocupaciones de la vida civil", mientras que el trabajo manual goza de una posición e ingreso bajos. Para continuar con la analogía anterior, así como el oro se degrada por la mezcla con el estaño, en la sociedad española una familia de posición social elevada podía ser rebajada, su "sangre pura" degradada, por la unión con una familia cuyos miembros realizaran trabajo manual. El servicio para otros era una señal de rango bajo, y en la colonia, los indios, a quienes se les podía forzar a realizar los servicios más bajos, fueron de hecho, aunque no por derecho, considerados por la ley

25. Solórzano, *Política Indiana*, Lib. II, cap. VI, punto 10.

como serviles. En el siglo XVII por lo menos, el hecho de que a los indios les fuesen asignadas tareas que nadie más realizaba, no se consideraba como el producto de la conquista y de la dominación de los indios por los españoles, sino más bien como un resultado natural del servilismo e inferioridad india. En un ordenado y muy común proceso de razonamiento circular, la prueba de la inferioridad del indio es el hecho de que se le asignó un papel social considerado como inferior. El indio realizaba el trabajo de la sociedad porque era incapaz de hacer otra cosa.

> "De lo qual no va lejos Séneca, cuando dice, que los hombres toscos, rudos, y de poca razón los cría, y cuenta la misma naturaleza casi como en número de animales, y para que como tales nos podamos servir de ellos por su corta capacidad" [26].

El argumento es familiar, y es utilizado comúnmente para justificar la opresión y explotación de un grupo de gente por otra. Se puede y ha sido utilizado para explicar el porqué los pobres son pobres, el porqué la clase inferior goza menos de los beneficios de la sociedad, etc. El texto citado arriba revela otro aspecto importante de la misma dinámica: el desprecio. El uso del desprecio hacia los explotados para justificar una situación de desigualdad y explotación es un fenómeno común, y de ninguna manera exclusivo a la relación colonial. Una característica común a la ideología de las sociedades estratificadas es la tendencia del grupo dominante a afirmar que "ellos" —la gente que está siendo explotada— son distintos o inherentemente inferiores a aquéllos. Los indios —o los pobres o los trabajadores—, son reconocidos como seres humanos; en situaciones en que los individuos o grupos tratan a

26. *Ibid*, Lib. II, cap. VI, punto 11.

otra gente en una forma que a ellos mismos no les gustaría ser tratados, parece ser virtualmente universal, y tal vez necesario, que los miembros del grupo dominante consideren a aquéllos que oprimen como algo menos que humano.

En general, parece también que mientras más cercano es el contacto con los explotados, y mientras más grande la participación directa en la explotación, mayor es el desprecio expresado por los miembros del grupo dominante. Después de trabajar y viajar ampliamente a través del territorio colonial, fray Reginaldo de Lizárraga, una figura culta y generalmente respetada, describió a los indios que llevaron su equipaje, que le dieron comida, alojamiento y otros servicios, como:

> "... un ánimo el más bajo que se ha visto ni hallado en nación alguna; parece realmente son de naturaleza para servir..." [27]

Este fenómeno sugiere la necesidad de parte de los grupos gobernantes de mantener y reforzar continuamente su creencia en la inferioridad de los estratos bajos. Esta necesidad se halla también tras la rabia y furia que los miembros del grupo dominante demuestran al enfrentar las demandas frecuentes de los de abajo, demandas que son, a los ojos de un observador extraño, extremadamente limitadas para merecer la ira que provocan. La diferencia entre la furia de los grupos superiores y la verdadera amenaza a su poder o riqueza representada por tales demandas, se relaciona con la necesidad de los primeros de mantener la ficción de las incapacidades inherentes de los dominados. Aunque limitada, cualquier demanda para modifi-

27. Fray Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú... para el Excmo. Sr. Conde de Lemos y Andrade, presidente del Consejo Real de Indias,* Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. XV, (Madrid, 1909), p. 562.

car las condiciones existentes constituye una necesidad de reconocer la humanidad de los oprimidos, y consecuentemente una negación de la legitimidad de la ideología que justifica la desigualdad social.

La característica particular de un sistema colonial no es ni la explotación ni el desprecio expresado hacia los explotados. Más bien es el hecho de que el desprecio es expresado por los miembros de una sociedad y cultura hacia los integrantes de otra sociedad bastante diferente. El papel asignado a los conquistados —los miembros de la sociedad india— por sus conquistadores, fue presentado como una prueba de la inferioridad del indio como una sociedad, o como dicen los contemporáneos, como una raza o "nación". Si todos los miembros de la sociedad india hubieran ocupado en efecto los niveles sociales y económicos más bajos de la sociedad colonial, no tendría mucha importancia el énfasis de esta distinción. Pero éste no fue el caso en el Perú colonial. Las sociedades andinas tradicionales se hallaban estratificadas al momento de la conquista; las autoridades españolas, lejos de tratar de eliminar las distinciones sociales existentes dentro de la sociedad andina, hicieron lo posible por institucionalizar y, aun en algunos casos, extender o imponer un sistema jerárquico de estratificación social dentro de esa sociedad.

Esto es difícilmente sorprendente, ya que casi todos los gobernantes coloniales encontraron conveniente o necesario adoptar un sistema de "gobierno indirecto", utilizando los sistemas indígenas de autoridad y modificando o reestructurando estos sistemas donde fuese necesario, en vez de tratar de imponer un sistema enteramente nuevo desprovisto de legitimidad a los ojos de los conquistados, o ejercer el gobierno sólo por la fuerza. La teoría política española enfatizó tal opción, ya que un ordenamiento jerárquico de grupos de-

finidos en términos de descendencia o "sangre" era considerado como el mayor baluarte de la monarquía... la clasificación de clases contribuye a su mejor orden, seguridad y buen gobierno..." [28] El mantenimiento de la jerarquía tradicional de prestigio y autoridad en la sociedad nativa era considerado como un mecanismo de control necesario, aunque algo incierto. Las autoridades españolas nunca estuvieron enteramente satisfechas con el gobierno indirecto, e hicieron lo posible por contrarrestar el verdadero poder de la élite nativa tradicional. Las revueltas del siglo XVIII alteraron sus perspectivas. Antes de ellas, las autoridades trataron siempre de mantener el principio de un sistema social nativo ordenado jerárquicamente en clases, donde la posición de miembros se hallaba determinada por el nacimiento, y en cuyo pináculo estaba la Corona española, gobernante común de las "repúblicas" india y española.

De conformidad con este principio, la sociedad india, al igual que la española, estaba dividida por la ley española en dos grupos principales: el noble y el servil. Los miembros de la élite incaica o los jefes locales eran igualados con la nobleza europea, gozando de una posición social legal equivalente a la de hidalguía en España, mientras que los indios que no podían proclamar su descendencia de la élite precolombina, eran dentro de la sociedad nativa, los equivalentes a los comunes de España. Un decreto real de 1697 describe esta visión de la sociedad india como una reproducción separada aunque esencialmente idéntica de la sociedad española:

> "... como descendientes de los indios principales que se llaman caciques, o como procedidos de indios menos principales, que son los

28. "Consulta del Consejo, 1806", p. 822.

> tributarios y que en su gentilidad reconocieron vasallaje; se considera que a los primeros y sus descendientes se les deben todas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico como en lo secular, que se acostumbran conferir a los nobles hijosdalgo de Castilla, y puedan participar de cualesquier comunidades que por estatuto pidan nobleza, pues es constante que éstos en su gentilismo eran nobles y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje y tributaban... y si como los indios menos principales y descendientes de ellos y en quienes concurre la puridad de sangre como descendientes de la gentilidad, sin mezcla de infección u otra secta reprobada, a éstos también se les debe contribuir con todas las prerrogativas, dignidades y honras que gozan en España los limpios de sangre que llaman del estado general..." [29]

Los miembros de la nobleza india no estaban sujetos a los servicios de trabajo ni a las regulaciones suntuarias a las que estaban obligados los otros miembros de la sociedad india. Podían entablar contratos sin la supervisión del corregidor de indios. La Corona estipulaba sus derechos de tener bienes personales y de recibir servicios de sus súbditos indios en virtud de su rango social y posición de autoridad [30].

La riqueza y las pretensiones sociales de muchos miembros de la nobleza india eran sustanciales, no sólo en términos de su propia sociedad sino también en comparación a la jerarquía social de la sociedad euro-

29. "Real Cédula que se considere a los descendientes de caciques como nobles en su raza", Madrid, 26 de marzo de 1697, *CDFSH*, vol. III, p. 67.

30. *Ibid.* Ver también la *Recopilación*, Lib. VI, tít. V, ley xviii; Lib. VI, tít. VII, leyes iv, viii.

pea. Algunos miembros de la nobleza india, particularmente los descendientes de la élite incaica del Cuzco y también probablemente algunos pertenecientes a los rangos más elevados de la nobleza india de otras provincias serranas, como Jauja, integraban los sectores más ricos de la sociedad colonial, ya sea de la europea o de la india. Eran los dueños de extensas propiedades cuyo derecho reclamaban en virtud de su descendencia de las élites pre-colombinas. Sus ambiciones eran tan grandes como sus fortunas. En 1678, don Gerónimo Limaylla de Jauja sugirió a la Corona que estableciese una organización equivalente a las grandes órdenes militares de España, para los indios nobles descendientes de los reyes incaicos y aztecas. La Corona, a pesar de que estaba de acuerdo con que se debía favorecer a los indios nobles, denegó la petición aduciendo que no era una buena política enfatizar la memoria de los vencidos imperios incaicos o azteca [31]. La considerable riqueza y la posición de muchos de los miembros de la nobleza india es enfatizada por el hecho de que muchos casos de disputas sobre el derecho de sucesión al cargo y a las posesiones de una familia noble india —un cacicazgo—, resultaron la falsificación de genealogías hechas por los miembros de la sociedad europea que trataban de pasar como miembros de la nobleza india [32].

Legalmente, no sólo los indios nobles, sino cualquier miembro de la sociedad india era elegible para ocupar el puesto abierto a un español de rango equivalente. De acuerdo al decreto arriba citado, todos los indios eran considerados legalmente como personas de

31. "Consulta del Consejo de las Indias sobre los memoriales de Don Jerónimo de Limaylla, indio de la provincia de Jauja", Madrid, 26 de marzo de 1678, *CDFSH*, vol. II, págs. 654-6.

32. Para ejemplo ver, John H. Rowe, "Movimiento nacional inca del siglo XVIII", *Revista Universitaria del Cuzco*, Nº 107 (Cuzco, 1955), págs. 23-24.

"sangre pura", con libertad para practicar aquellas profesiones restringidas a aquéllos con igual calificación. Mientras que en Nueva España los indios se hallaban formalmente prohibidos de ascender al rango de maestro de un gremio, en el Perú no era éste el caso. El acceso al rango de maestro lo calificaba para abrir un negocio independiente y emplear sus propios asistentes. Legalmente, los indios no estaban impedidos de ingresar a la universidad, privilegio que, como el acceso al rango de maestro en los gremios, no estaba permitido a aquéllos de descendencia impura o "manchada": negros, zambos, mulatos, zambaigos, y aquellos mestizos clasificados como ilegítimos [33]. En 1691, en respuesta a las peticiones de la nobleza india, la Corona ordenó que los miembros calificados de la sociedad india debían ser:

> "... admitidos en las religiones, educados en los colegios, y promovidos según su mérito y capacidad a las posiciones eclesiásticas y puestos públicos..." [34]

Si bien tales decretos tuvieron poca relación con la verdadera condición de la mayoría de los miembros de la sociedad india, había indios que poseían la fortuna y la habilidad necesarias para tener o aspirar a pues-

33. Contrastar, por ejemplo, las "Ordenanzas de batihojas", México, 12 de junio de 1598, *CDFSH*, vol. II, p. 50, con las "Ordenanzas de los pasamaneros y orilleros", Los Reyes, 19 de marzo de 1604, *Ibid*, p. 108, "Ordenanzas de Tintoreros", Los Reyes, 27 de abril de 1615, *Ibid*, p. 189; "Real Cédula que excluye de las matrículas y grados de la Universidad a los mestizos, zambos, mulatos y cuarterones", Buen Retiro, 27 de setiembre de 1752, *Ibid*, vol. III, p. 265.

34. "Real Cédula... mandando a los Virreyes, Audiencias, Gobernadores, Arzobispos y Obispos de las Indias cuiden con particular atención de que los indios sean admitidos en las religiones, educados en los Colegios, y promovidos según su mérito y capacidad", 11 de setiembre de 1766, en Melchor de Paz, *Guerra separatista: rebeliones de indios en Sud América. La sublevación de Túpac Amaru*, vol. II (Lima, 1952), págs. 282-88.

tos en el comercio o en las profesiones. Mucha de esta gente, aunque no todos, eran miembros de la nobleza india. Tendían a concentrarse en las áreas urbanas, donde los miembros de la sociedad india ocupaban los rangos medios de la sociedad colonial, como mercaderes y artesanos, a ellos se añadían unos pocos nobles ricos que aspiraban, muchos de ellos vanamente, a los más altos cargos coloniales. La verdadera magnitud de este grupo indio privilegiado, o su crecimiento, no ha sido aún calculado, pero se hallan disponibles algunas cifras provisionales para la provincia de Lima, el principal centro colonial. Un censo de la población india de la ciudad en 1612 registró dentro de los muros de la ciudad, alrededor de 3,600 personas clasificadas como indias. En 1791, un poco más de 4,000 indios vivían dentro de las murallas de Lima, además de la población del suburbio indio, Santiago del Cercado, que tenía alrededor de 3,000 habitantes. En 1791, la población india de Lima representaba un poco menos del 1% del total de la población india del virreinato [35].

Una alta fracción de la población india que vivía dentro de las murallas de Lima eran artesanos y aprendices, y muchos habían alcanzado el rango de maestros de gremio; tenían sus propios talleres y empleaban a sus propios aprendices. Era bastante común que los miembros de la nobleza india de provincias enviaran a sus hijos a Lima para que aprendiesen un oficio. Ya sean nobles o plebeyos, los testamentos de los

35. Noble David Cook, *Padrón de los indios de Lima en 1612,* (Lima, 1968); "Estado geográfico del virreynato del Perú, sus intendentes, partidas, doctrinas, pueblos, anexos y sus pobladores con distinción de clases y sexos como se manifiesta (1791)", Archivo General de Indias, Sevilla, Estado, 75. Copia consultada gracias a la cortesía del Profesor James F. King, Universidad de Berkeley, California. La población india dentro de las murallas de la ciudad de Lima en 1791 representaba alrededor del 7.5% de la población total de la capital (52-627).

miembros de este grupo indican que muchos de ellos eran relativamente acomodados, a pesar de que su fortuna estaba muy por debajo de aquélla de los altos rangos de la sociedad europea o de la nobleza india mayor. Aún más, sus patrones de cultura material eran esencialmente los de la sociedad urbana en general, en lugar de los de la sociedad india tradicional. Muchos de ellos, al igual que sus mujeres, usaban vestidos al estilo europeo, y no la indumentaria indígena. Tendían a invertir sus ahorros en propiedades urbanas, tiendas o casas, las que eran alquiladas para obtener ingresos, en lugar de invertirlos en tierras para el cultivo. Gastaban su dinero en vestimentas lujosas y caras o en joyas y otros artículos de prestigio. Tomaban el té en mates de plata y de oro y algunos tenían esclavos negros [36].

El crecimiento relativamente pequeño de la población india dentro de las murallas de Lima entre los años 1612 y 1791, sugiere que o bien el grupo se constituyó tempranamente y permaneció relativamente estable durante la última parte del período colonial, o bien los indios retornaron en grandes cantidades a las áreas rurales. Si bien los indios de Lima en el siglo XVIII descendían originalmente de padres que eran nativos de la ciudad, sin embargo, parece que en lo posible mantuvieron el contacto con sus provincias de origen. Por lo menos cinco de los ocho conspiradores urbanos en la revuelta india de 1750, tuvieron aparentemente cierto grado de contacto con sus provincias de

36. Ver, por ejemplo, los testamentos en el Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Testamentos de Indios (1er. legajo); también los "Registros de escrituras públicas", o a Francisco Cayetano de Arredondo (1710-1718 y 1727-1731), Francisco Roldán (1734-1742), y Francisco Huamán Minayulli (1778-1779 y 1780-1781), Archivo Nacional del Perú, Sección Notarial; Emilio Harth-Terré, "On the discovery of documents which reveal the negro slave trade among the lower-class indians during the viceregal government in Peru", Boletín, Lima, 1961.

origen. Ellos prometieron obtener la participación en la rebelión de aquellas provincias, y huyeron de Lima cuando el plan fue descubierto. Uno de los rebeldes, Francisco Inca de Huarochirí, capitán del gremio indio de alfareros, retuvo su propiedad en su provincia de origen y regresó ahí para casarse con la sobrina de un miembro de la élite de esa provincia [37].

Esta gente no correspondía al estereotipo del indio que era común en la sociedad colonial a mediados del siglo XVII. Pero todavía eran clasificados como indios, legal y socialmente; una fracción significativa de ellos también se consideraba miembro de la sociedad india. Uno de los principales elementos de un sistema de dominación colonial es que tal sistema, puesto que define a toda una sociedad como inferior, afecta a todas las personas consideradas como miembros de la sociedad subordinada, sea cual fuese su privilegio o su posición social individuales. El desprecio manifestado hacia los indios por los miembros de la sociedad europea, basado en el papel inferior asignado a la sociedad india dentro del sistema colonial, fue extendido para encubrir a las personas que no compartían tal posición servil, pero que eran miembros de la sociedad india. Dos visitadores españoles de la colonia en el siglo XVIII, anotaban que los hijos de los indios nobles eran tratados con desprecio por otros niños, agregando que "es suficiente que ellos sean indios para que cualquiera, incluyendo aún los mestizos, considere que es degradante enseñarles" [38].

Los grupos superiores del virreinato también resistían tenazmente los esfuerzos de la nobleza india para

37. Sebastián Franco de Melo, "Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí, y su pacificación... Pachachaca, 20 de octubre de 1761", Museo Mitre, Buenos Aires, Colección Mss., Arm. B, C. 19, P. 1., Nº de ord. 4, ff. 6, 8v.

38. Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América* (Londres, 1826), p 317.

ganar el acceso a las profesiones más prestigiosas, objetando que la promulgación del decreto real de 1691, que ordenaba la promoción de los miembros calificados de la sociedad india a los cargos eclesiásticos y civiles, podía abrir tales cargos a "individuos de sangre mezclada y otras incapacidades" [39]. Este argumento niega totalmente la posición noble y "pura" asignada oficialmente a los miembros de la nobleza india, y relegan a cualquier integrante de tal sociedad a la posición servil relacionada con la sociedad subordinada en su conjunto. A pesar de las reiteradas peticiones de los indios, el decreto no fue promulgado en la colonia hasta 1767, y sólo conozco el caso de un indio que ocupó un alto cargo civil. Mateo Pumacahua fue presidente interino de la Audiencia del Cuzco a principios del siglo XIX, probablemente en gran parte como resultado de su papel activo en la supresión de la rebelión de Túpac Amaru II. También hay cierta evidencia de que los miembros indios de los gremios se sentían discriminados, o al menos separados de sus compañeros no-indios, porque en el siglo XVIII muchas de las actividades tenían gremios españoles e indios, cada uno con su propio maestro. En un caso, al menos, el del gremio indio de sastres al cual se le otorgó en 1731 el carácter de una entidad separada, los indios fueron los que buscaron la separación. Esta petición encontró la resistencia de los miembros de la sociedad colonial, tanto entonces como después [40].

39. Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América* (Londres, 1826), págs. 320-321.

40. Para ejemplo, ver, Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, Cabildo (Gremios) Legajo XX, documentos sin ordenar y sin titular de 1781-1782, 1767-1777; "Ordenanzas del Gremio de Zapateros, 13 de abril de 1792", *Revista del Archivo Nacional*, vol. XXII, ent. I (enero-junio, 1958), págs. 10-11. El caso del gremio de sastres Indio está contenido en los documentos del Cabildo (Gremios) de 1777.

Considerando el perjuicio de los miembros de la sociedad española hacia la gente considerada como india, ¿por qué los miembros relativamente privilegiados de la sociedad india, aquéllos que tenían los medios para vivir en un nivel equivalente al de los residentes blancos de la colonia, no trataron de "pasarse" o fusionarse con la sociedad de los conquistadores? Es evidente que hubo casos de indios que "pasaron" a la sociedad europea. Los miembros de la sociedad india, especialmente después de doscientos años de miscegenación, no podían distinguirse fácilmente de aquellas personas que se consideraban como descendientes de los europeos. A fines del siglo XVII, administradores frustrados que trataron de mantener el reclutamiento de trabajo forzado, se quejaron de que un indio que se escapaba de su provincia donde su posición social era generalmente conocida, si cambiaba su modo de vestirse y hablaba español, hacía imposible el distinguirlo de las masas que no estaban sujetas a los servicios de trabajo [41]. Un español en el siglo XVIII afirmaba categóricamente que el "indio no puede ser distinguido del español por su configuración o por sus facciones", a pesar de que se podía argumentar que a un peninsular le sería difícil reconocer las claras diferencias que percibían los residentes de la colonia, o que se convencían a sí mismos que lo hacían. El mismo español afirmaba que las categorías raciales correspondían a las características socio-económicas. Si un indio se cortaba el cabello, ingresaba al servicio de un español, cambiaba su vestimenta y aprendía castellano, se volvía indistinto del mestizo, y si aprendía una pro-

41. "Carta del Arzobispo de Lima, D. Pedro Villagómez, sobre la memoria de Don Pedro de Loma y D. Francisco de Ugarte en razón de la reducción de los indios a sus pueblos (1663)", en Emilio Lissón Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos... Sección primera: Archivo General de Indias*, vol. V, Nº 23 (Sevilla, 1956), págs. 378-9.

fesión, sus descendientes podían pasar por mestizos e incluso por españoles [42].

¿Cuán válida era esta afirmación? Las leyes coloniales estaban dirigidas a evitar tal pase. La condición de miembro de la sociedad española o india se hallaba determinada por el nacimiento en base a la posición social legal de ambos padres. La Iglesia mantenía registros bautismales separados para los blancos, los indios y, usualmente, los grupos de "castas"; las clasificaciones raciales eran incluidas en el certificado de bautismo. En cualquier disputa sobre la filiación correcta de un individuo, este certificado era la base que, en última instancia, determinaba su filiación a uno u otro grupo. Pero el problema enfrentado por los encargados del reclutamiento de la mano de obra y la frecuencia relativa de los alegatos ante las cortes sobre errores en la clasificación indican que mucha gente de hecho logró eludir las extorsiones impuestas a los miembros de la sociedad india, al pasar como no-indios. ¿De qué grupos de la sociedad india procedía esta gente?

Quienes lograban pasar como miembros de la sociedad europea probablemente no eran miembros de la élite india. Los datos son insuficientes para sostener esta afirmación, pero la estructura de la sociedad colonial dificultaba que un individuo de un rango relativamente alto, respondiese de ese modo al desprecio europeo hacia los miembros de la sociedad india. Por un lado, si un individuo nacía en Lima, Cuzco, Trujillo o Arequipa —los principales centros coloniales— y se convertía allí en artesano, era reconocido como un artesano indio. Este era también el caso en otros centros provinciales más pequeños. Si un indio venía

42. Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes,* Biblioteca de Autores Españoles, vol. CXXII, Madrid, 1959, págs. 378-9.

de las serranías para aprender un oficio, llegaba como indio, y a pesar de que adquiría la habilidad y los atributos necesarios para "pasar", permanecía como indio a menos que emigrase a otro centro. El pequeño número de centros urbanos donde se podían adquirir y practicar tales habilidades, además de la exclusividad y rigidez de la estructura gremial, hacía imposible que mucha gente de estas profesiones lograse —o buscase— disfrazar su filiación cultural.

Más importante aún era el hecho de que la sociedad colonial, tanto la europea como la india, estaba organizada y articulada a través de lazos de parentesco, fueran éstos reales o ficticios, que proporcionaban la única forma efectiva de seguridad y que eran la base del acceso al poder político y a la estima social. La fortuna podía llegar a "ennoblecer" mucho un ancestro indistinguible, pero un individuo tenía que probar que su sangre era "pura" y "sin mancha", sin mezcla con los negros u otros miembros de las castas. Dada la importancia que tenía la "sangre" en determinar la posición social y el acceso a cierto rango, un individuo que trataba de disfrazar su ancestro, estaba en la misma posición que los ilegítimos; su ancestro oscuro y desconocido lo hacía sospechoso. Aún más, la misma falta de lazos de parentesco marginaba a tal persona, porque sin dichos lazos tenía poca esperanza de obtener alguna posición social o profesional. Aquéllos que escogían tal alternativa probablemente eran gente que tenían poco que perder. Un indio campesino que buscaba escapar al reclutamiento de trabajo bien podía intercambiar la dudosa ventaja de sus lazos de parentesco con otros tan pobres como él, a cambio de una posición en la cual no tuviese demandas sociales reconocidas sobre alguien, pero que le permitiera escapar a las restricciones que enfrentaba como indio. Los administradores que buscaban limitar la pérdida de la

mano de obra india a través de este "pase", anotaban que esa gente escogía frecuentemente puestos como marinos o arrieros. Así, tenían la ventaja de la movilidad y era relativamente más fácil eludir la persecución de las autoridades que reclamaban los pagos del tributo [43]. Estas profesiones brindaban a sus practicantes poco prestigio o fortuna. Podían ser atractivas para un indio campesino, pero no lo eran para un rico terrateniente indio o para el miembro urbano de un gremio artesanal.

Para un indio noble, el introducirse en la sociedad española hubiera requerido el encubrimiento de su ancestro, y no hubiera pensado en eso tanto por razones prácticas como culturales. Prácticamente, sus privilegios sociales, y mucha de su fortuna, se derivaban del hecho de que era descendiente de la élite pre-colombina. La pérdida de su ancestro habría significado la pérdida de su posición social legal como noble. Además, tanto la cultura india como la europea, ponían gran énfasis en el linaje como una medida y símbolo de posición social. Los miembros de la élite india preservaban sus genealogías con gran cuidado. Sospecho que por lo menos algunos de los miembros ricos de la nobleza india, especialmente aquéllos que podían remontar su ancestro hasta el linaje incaico, desdeñaban a la nobleza colonial europea, cuyos títulos no solamente eran recientes, sino usualmente comprados.

Aun pasando como europeos, se les hacía difícil a los indios evitar el desprecio de la sociedad europea hacia ellos. Esta circunstancia determinó que muchos miembros de la élite india retornasen a las tradiciones nativas como fuentes de orgullo y de auto-respeto. Desde mediados del siglo XVII, los retratos de los indios nobles del Cuzco revelan una tendencia a retomar los

43. "Cartas del Arzobispo", p 391.

elementos de la vestimenta incaica, abandonando la elegancia del atuendo aristocrático español[44]. Este retorno de la élite nativa a la tradición india no significó que ellos tuvieran que reconstruir tales tradiciones de la nada, puesto que se habían mantenido gran parte de las tradiciones nativas, aunque éstas habían sido distorsionadas y transformadas por la situación colonial. El mismo sistema legal español fomentó el mantenimiento de la costumbre local. La ley española definió las costumbres nativas de los indios como equivalentes a la costumbre europea o ley tradicional. Estas costumbres fueron reconocidas, excepto en situaciones en que aquéllas se hallaban expresamente contradichas por los decretos españoles. Algunas de las creencias tradicionales y prácticas religiosas también perduraron, a pesar de los esfuerzos fervientes de la Iglesia católica por erradicarlos. Muchos de la élite local se hallaban involucrados en el mantenimiento de estas creencias. Estas tradiciones, además de los elementos de la historia y costumbres nativas preservados a través de la genealogía que remontaba los linajes de la élite hasta el período pre-colombino, proporcionaron una riqueza de costumbres y tradición local necesarios para sostener estas creencias.

La élite india del siglo XVIII que buscaba construir una historia propia tuvo acceso también a las crónicas escritas en el siglo XVI, que describían la sociedad precolombina. Una de estas historias fue escrita por una persona a quien la élite india podía considerar como uno de ellos: Garcilaso Inca de la Vega, hijo de un conquistador español y de madre indígena. La historia de Garcilaso Inca sobre el Imperio de los Incas estuvo

44. John H. Rowe, "Colonial Portrais of Inca Nobles", en Sol Tax, ed., *The Civilizations of Ancient America: Proceedings of the XXIX International Congress of Americanists*, vol.I, (Chicago, 1951), págs. 258-268.

muy en boga durante el siglo XVIII y circuló ampliamente por todo el virreinato. Representaciones teatrales de las glorias pasadas eran también comunes en el siglo XVIII. Piezas escritas en quechua, que describían temas pre-colombinos como el drama poético *Ollantay*, representación dieciochesca del romance trágico de un príncipe incaico, eran populares en las fiestas provinciales. Las celebraciones ostensibles de los monarcas españoles ofrecían mayores oportunidades para presentar las glorias del Imperio Incaico en ceremonias públicas aprobadas. En los desfiles conmemorando la coronación de Felipe VI en 1748, la nobleza india preparó un espectáculo representando a los Incas y sus cortes. Algunas escenas de la resurrección del pasado fueron tan conmovedoras que los indios lloraron cuando se retiraron las insignias del Inca durante la escena de la conquista española [45].

La historia de la sociedad india precolombina que fue construida durante el siglo XVIII se acomodó a las necesidades de la élite nativa. Los miembros de la sociedad india fueron considerados como inferiores en virtud de ser indios; las diferencias locales de vestimentas, dialectos, o aun del mismo lenguaje, se subordinaron a la dicotomía dominante entre español e indio. La élite india necesitaba una historia que enfatizara su identidad común y que hiciera de ella una fuente de orgullo, no sólo para los descendientes de los gobernantes incaicos sino para todos los miembros de la sociedad india. La imagen de un Imperio Incaico totalmente unificado, todopoderoso y benevolente, imagen que en el siglo XVI sólo aparece en aquellos

45. Rowe, "Movimiento Inca", págs. 10-14; José Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda, "Relación que escribe... (1756)", en Manuel Atanasio Fuentes, ed., *Memorias de los virreyes que han gobernado en el Perú durante el tiempo del coloniaje español, impresas de orden suprema*, vol. IV, (Lima, 1859), p. 98.

relatos extraídos de las tradiciones oficiales de los Incas, fue generalizada durante el siglo XVIII. La importancia de las tradiciones locales, las frecuentes revueltas de la gente conquistada por los Incas durante el siglo y medio de su gobierno, la continua enemistad de grupos como los de Jauja, que se aliaron a los españoles en un esfuerzo por deshacerse de sus gobernantes del Cuzco, no constituyeron parte de la visión dieciochesca del Imperio Incaico.

La figura del Inca tal como fue presentada por Garcilaso Inca de la Vega encajó perfectamente con las necesidades de la élite india del siglo XVIII. Les dio una visión de una sociedad inca unificada, pacífica y próspera antes de la llegada de los españoles. Suministró una tradición histórica común a aquellos que ya compartían la discriminación aplicada en su contra como grupo definido por la ley española. Además, la sociedad descrita por Garcilaso Inca no entró en conflicto con la jerarquía estratificada de riqueza y posición social que existía en la sociedad india del siglo XVIII. Sospecho que la popularidad de la historia del Imperio Incaico de Garcilaso Inca tuvo mucho que ver con el grado en que encajó con las necesidades de la élite india del siglo XVIII. Ella necesitaba una historia que proporcionase una base para la emergencia de una identidad común de indio, sin perturbar la jerarquía de autoridad y rango existente en la sociedad india, de la cual esta élite se beneficiaba.

El énfasis en la unidad de todos aquellos que fueron clasificados como indios, emerge de algunas de las cartas requisadas durante las revueltas indias, en las que los líderes rebeldes buscaban la ayuda de indios de otras zonas del virreinato. Por ejemplo, una carta requisada durante la revuelta de 1750 comparaba la meta de los rebeldes con la exitosa revuelta de Portugal en contra del gobierno español un siglo antes.

> "... católicos cristianos somos volvamos por Dios y por nuestra honra, hasta quando hemos de vivir en el letargo de la ignorancia como lo han hecho otras naciones restaurando su reino como lo hizo Portugal y las dos Sicilias, demandaron los reinos" [46].

No se sabe exactamente hasta qué punto esta ideología unificante penetró a nivel local. Es evidente que las rivalidades locales y regionales y las escisiones continuaron jugando un papel considerable en los problemas y en la eventual derrota de las numerosas rebeliones. Pero al menos en cierto grado, se hizo presente el sentido de una identidad cultural común como indio, definido en oposición a los miembros de la sociedad española. Un diario de la rebelión india de Huarochirí en 1750, escrito por un español, describe una conversación entre sus indios subordinados y otros que buscaban persuadirlos para que se uniesen a la rebelión. En ella los rebeldes ordenan a los otros no actuar "en contra de nuestra raza y nación" [47].

En esa provincia donde los Incas fueron considerados durante el siglo XVI como un poder externo y ajeno [48], los indios se unieron a la rebelión de Tupac Amaru II en 1780; después de la supresión de la revuelta general, la rebelión resurgió nuevamente en 1783 bajo la dirección de un residente de la provincia, quien justificó su liderazgo en base a su supuesta

46. La carta está incluida en una carta anónima sobre el levantamiento indio de 1750, Lima, 26 de junio de 1750, Biblioteca Colombina, Sevilla, Mss. 63-6-29, fo. 6v. Copia consultada gracias a la cortesía del Profesor John H. Rowe.

47. Franco de Melo, "Diario Histórico", ff. 17v-18.

48. Ver, por ejemplo, las descripciones de los emperadores incas incluidas en *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598)*, traducción de José María Arguedas, (Lima, 1966).

descendencia de los Incas [49]. Aun en las regiones que nunca fueron parte del Imperio Incaico, como el área selvícola situada detrás de la zona de Tarma en la parte este del Perú central, los nativos aceptaron el mando de un indio rebelde, Juan Santos Atahuallpa, quien se presentó a sí mismo como descendiente de los Incas [50]. En este sentido, la unificación cultural del Imperio Incaico, así como la extensión de sus límites hasta áreas que nunca lograron pacificarlas, se llevó a cabo durante el período colonial, en respuesta al desprecio y opresión sentidos por los indios, sea cual fuese su posición social, sus diferencias locales de lenguaje, costumbres y tradición.

Las revueltas del siglo XVIII revelan el grado en que los indios lograron forjarse una identidad propia. Esta identidad no emergió solamente del hecho de una opresión compartida. La opresión puede crear la base para un reconocimiento de la experiencia compartida, pero por sí misma no puede dar a un grupo la conciencia y la esperanza necesarias que lo lleve a concebir condiciones diferentes de vida y que lo lleve a actuar en base a esa concepción. La historia del Imperio Incaico y de sus glorias pasadas proporcionó un contraste con su situación corriente; él era esencial para el desarrollo de la idea de una rebelión planeada entre los miembros de la élite nativa. La forma en que los indios concebían su historia definió también la estructura de su reacción a las condiciones existentes. Fue en base al criterio cultural —participación común

49. Para un resumen de las revueltas en Huarochirí, ver Hildebrando Sotelo, *Las insurrecciones y levantamientos en Huarochirí y sus factores determinantes,* (Lima, 1942).

50. Para la revuelta de Juan Santos, ver Francisco A. Loayza, ed., *Juan Santos, el invencible (manuscritos del año de 1742 al año de 1755).* Los pequeños grandes libros de historia americana, serie I, vol. II, (Lima, 1942); Stefano Varese, *La sal de los cerros* (Lima, 1968), págs. 60-85.

en un grupo definido por el lenguaje, las tradiciones, descendencia, etc. —, más que a criterios de clase u otros, que los miembros de la élite inca tuvieron el sentimiento de compartir una opresión con las masas indias, tratando por consiguiente de forjar una causa común. La relación colonial hizo de esta unidad una verdadera posibilidad. El desprecio manifestado por la ley, y expresado más aún en las relaciones sociales hacia todos los miembros de la sociedad india, ligaron entre sí ricos y pobres, y crearon el sentimiento de compartir una opresión, ya que se discriminaba contra todos en función de su pertenencia a la sociedad conquistada. En este sentido, las revueltas indias fueron específicamente revueltas coloniales, en las que los rebeldes se unieron como una sociedad, definida por sus propias tradiciones, lenguaje e historia, en contra de sus gobernantes extranjeros.

La construcción de una historia, de una tradición compartida, es parte del proceso de definición de los miembros de un grupo. Aquellos que no comparten la tradición se encuentran en los límites del grupo y son vistos real o potencialmente como extraños, en quienes no se puede confiar totalmente. Es interesante señalar en este contexto que aquellos que perdieron su valor y delataron a las autoridades, a sus compañeros rebeldes, eran descritos comúnmente como mestizos o mulatos [51]. Los miembros de estos grupos se encontraban en las márgenes de la sociedad india. Como marginados parciales, quienes compartían por lo menos parte de la opresión pero no la identidad común construida a base de la tradición pre-hispánica, ellos eran percibidos por los indios como eslabones débiles, desertores potenciales de un grupo cuya identidad era definida por una historia que ellos no compartían.

51. Ver, por ejemplo, Superunda, "Relación", p. 98.

La ideología de las revueltas nativas era característicamente colonial. El enemigo era definido principalmente en términos de cultura, es decir como miembros de la sociedad española, y no en términos de otras dicotomías posibles, tales como rico y pobre, o urbano y rural. Durante la revuelta de Tupac Amaru II, en 1780, los líderes de las rebeliones nativas empezaron a modificar su definición del enemigo e incluyeron al menos a algunos miembros de la sociedad española como aliados en sus luchas en contra de la burocracia colonial y de aquéllos directamente asociados con el gobierno extranjero. Sin embargo, ya por 1780, las revueltas fueron ampliamente definidas por los rebeldes y los realistas como revueltas indias.

Las metas de los líderes rebeldes y su imagen del orden social adecuado eran también coloniales. Los rebeldes se levantaban en contra del gobierno extranjero; pero si bien, en término de su resistencia activa contra el gobierno español estas rebeliones tenían un carácter revolucionario, la imagen del orden social que tenían los líderes rebeldes era esencialmente conservadora. Los líderes rebeldes consideraban también el linaje y el ancestro como los determinantes y la medida adecuada de la posición social y el poder; la sociedad que deseaban establecer era también jerárquica y se debía mantener el orden social por la "clasificación adecuada de clases" y por el respeto a Dios y al monarca. El monarca debía de ser un Inca y no un español, aunque el Dios que aparentemente debía subsistir era el Dios católico; esta visión de la sociedad refleja claramente la posición de la élite india como un sector privilegiado dentro de la sociedad. Las tendencias igualitarias, si bien pueden haber existido a nivel popular, no parecen haber jugado un papel en la ideología de la élite india, a pesar de que compartían con los campesinos nativos un sentimiento de opresión bajo el régimen español.

La revuelta de Tupac Amaru II fue la última revuelta específicamente india, que ligó a pobres y ricos, nobles y campesinos, por medio de una tradición e historia común. Los levantamientos definidos como revueltas indias no terminaron. La historia de las serranías andinas en los siglos XIX y XX está llena de violentas rebeliones locales. Pero si bien estos levantamientos eran definidos comúnmente como levantamientos indios, eran más bien revueltas campesinas, movimientos regionales circunscritos y que no fueron dirigidos por los miembros de una élite relativamente privilegiada, con horizontes mucho más amplios que los del campesinado en armas.

Después de la independencia política, en el curso del siglo XIX, la élite india perdió su identidad como india. Se pueden anotar algunos casos oficiales o legales de esta transformación. La nobleza india fue diezmada y sus privilegios fueron reducidos severamente como resultado de la gran rebelión de 1780; ella fue finalmente abolida legalmente como grupo en 1825 [52]. Aunque las leyes permiten una cierta percepción de la estructura de una sociedad, ellas por sí mismas no producen un cambio social. Aún queda por escribir la historia de la absorción de la élite india por la sociedad nacional en desarrollo durante el siglo XIX en el Perú. Sin embargo, está claro que en el siglo y medio posterior a la independencia política, cambió la definición de indio. Cada vez más la palabra "indio" se definió en términos de clase. En la época moderna, los blancos o mestizos (que son ahora una sola categoría) y los indios son ampliamente definidos como categorías económico-ocupacionales que incluyen además el lenguaje. Una persona es mestiza porque tiene tales y cuales características, ingreso y ocupación a diferencia del

52. Rowe, "Movimiento Inca", págs. 25-26.

ingreso y ocupación de un indio. Las características específicas que definen a un grupo pueden variar regionalmente, pero en una región dada, las características racial-cultural y económico-ocupacional son esencialmente equivalentes; la una define a la otra. Legalmente, esta equivalencia ha sido reconocida por la eliminación oficial del término "indio" por el actual gobierno militar, que lo ha reemplazado por el término "campesino". Oficialmente no hay más indios en el Perú; hay campesinos que hablan quechua. En realidad, una fracción significativa del campesinado andino continúa funcionando dentro de los términos de una tradición cultural indígena. Pero esta tradición define ahora a una fracción de la sociedad que constituye una clase o casi clase de la sociedad peruana. Ya no existe la compleja e internamente diferenciada sociedad india de los siglos XVII y XVIII, cuyos miembros más privilegiados llegaron a concebirla como una entidad potencialmente separable e independiente.

Sugerencias y direcciones

6

El indio en la Colonia: investigaciones pasadas y perspectivas futuras

Los HISTORIADORES que han tratado de examinar las sociedades pre o postcolombinas han sentido frecuentemente la necesidad de ir más allá de los límites tradicionales de la disciplina, en su esfuerzo por comprender los valores y el comportamiento de gentes cuyas sociedades no concordaron con el patrón europeo. En los inicios de los estudios de las sociedades indias, la antropología y la historia se unieron en un proceso de colaboración que continúa hasta el presente; el mismo término ethnohistoria, que algunos consideran un

Muchas de las ideas subyacentes a este artículo han sido desarrolladas en el curso de extensas conversaciones con el profesor John V. Murra y con el profesor Thomas C. Patterson y mediante la participación en un seminario de antropología histórica en la Universidad de Chicago, dirigida por los profesores Bernard S. Cohn y Ronald Indem, en el cual pude participar gracias a una beca para entrenamiento en investigación del Social Science Research Council. He aprendido mucho de las ideas de estos profesores lo mismo que de mis condiscípulos en el seminario. Soy totalmente responsable, evidentemente, por las interpretaciones que he dado a estas ideas y por cualquier error que haya cometido.

nombre nuevo innecesario para la historia social, es una clara evidencia de esta asociación. Una mayor evidencia, si fuese aún necesaria, es la sofisticación alcanzada por los estudiosos de ambas disciplinas en los enfoques y conclusiones de su trabajo. Si bien esta práctica es ya larga, los primeros trabajos mostraron una tendencia general a utilizar los datos y las conclusiones de otras disciplinas, en vez de recurrir a las teorías e investigaciones desarrolladas por otros en el mismo campo. Este enfoque altamente pragmático a las contribuciones potenciales de otras disciplinas, paulatinamente va abriendo camino a la colaboración y al intercambio más profundo.

En las páginas siguientes, quisiera ofrecer una visión muy personal de algunos aspectos de este proceso y discutir algunas de las nuevas perspectivas y percepciones que han emergido del diálogo entre la historia y la antropología. Mis observaciones se basan en mi trabajo en el Perú, y la mayor parte de la discusión se concentrará en el área andina. En vez de tratar de discutir el estudio del desarrollo de las sociedades nativas durante la época colonial, considero que es mejor concentrarse en aquellos problemas sobre los cuales tengo alguna experiencia, con la esperanza de que tal opción pueda sugerir mejores preguntas o enfoques que puedan ser utilizados en el estudio de otras sociedades tradicionales americanas.

A fin de entender la estructura cambiante de las sociedades indias durante el período colonial, debemos examinar tanto la cultura de los conquistadores como la de los conquistados, puesto que la transformación de la sociedad nativa es el resultado de la compleja interacción de ambas. Desde la conquista en adelante, las sociedades indias no pueden ser examinadas aisladamente, debido a que las fuerzas que interactúan con ellas se derivan del carácter de la sociedad colonial en

su conjunto. Lo mismo puede decirse de la estructura y de las fortunas del imperio europeo del que la América española formaba parte. Pero si bien es esencial comprender las características de un régimen colonial, es importante también observar que los indios no fueron agentes pasivos (o la "maleable arcilla humana" de la que hablaban los primeros frailes) en la transformación de sus sociedades. Dentro de los límites de las condiciones impuestas por el régimen europeo —límites que continuamente cambiaban tanto en carácter como en grado— ellos trataron de modificar, adaptar, impedir o utilizar las instituciones impuestas por sus conquistadores, al mismo tiempo que buscaban preservar y adaptar sus propias tradiciones. En el proceso los indios participaron en la creación de una cultura y sociedad coloniales.

En vista de esta compleja relación no se puede definir y delimitar con precisión una investigación que contribuya a nuestra comprensión de la transformación de las sociedades nativas. Un conocimiento de las instituciones coloniales españolas es obviamente esencial para la persona que busca comprender la sociedad nativa bajo el régimen colonial. Estudios tales como el de Guillermo Lohmann Villena sobre el "Corregidor de Indios", o como el de Roberto Ricard sobre la Iglesia Colonial son primordiales y sólo esperamos que eventualmente tengamos acceso a estudios detallados de la organización y administración del sistema del tributo, del diezmo o del reclutamiento de trabajo, para mencionar algunos de los tópicos importantes sobre los que actualmente existen estudios pequeños e incompletos [2]. Además del estudio de la organización formal

2. Guillermo Lohmann Villena, *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias* (Madrid, 1957); Robert Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique* (París, 1933). Acerca del reclutamiento de trabajo, ver Luis J. Basto Girón, "Las mitas de Huamanga y Huancavelica", *Perú Indígena*, 13: 2-28 (Lima,

de las instituciones o de la teoría de la administración colonial, el estudioso de la sociedad india también necesita un análisis del funcionamiento de aquellas instituciones. Un conocimiento de cómo las regulaciones e instituciones formales del régimen colonial fueron interpretadas, aplicadas o transformadas en la práctica, es vital para cualquier evaluación de las oportunidades y limitaciones encontradas por los indios. Un ejemplo: la transacción de una gran parte de los negocios en la sociedad colonial española fue realizada a través de lazos personales; de hecho la responsabilidad de velar por los parientes y clientes era una regla social que entraba continuamente en conflicto con las regulaciones dictadas por la Corona. Una comprensión más clara de la trama de asociaciones que enlazaban a los oidores, corregidores, sacerdotes y residentes españoles de las provincias, nos permitirá descubrir con mucha mayor precisión el funcionamiento y el impacto, además del contorno legal, de las instituciones que gobernaban a las sociedades nativas [3].

La historia económica es otra área en que el estudio de la sociedad colonial y el del mundo colonial en su conjunto se hallan íntimamente ligados. Charles Gibson ha presentado abundante evidencia de la enorme importancia que tuvieron las estructuras económicas coloniales sobre las vidas de los indios en Nueva

1954); Guillermo Lohmann Villena, *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII* (Sevilla, 1949). Para un análisis general de los gravámenes impuestos a los indios en el Perú, ver John H. Rowe, "The Incas Under Spanish Colonial Institution", *Hispanic American Historical Review*, XXXVII, 2: 155-199 (mayo, 1957).

3. James Lockhart, en el artículo anterior, discute estos estudios. Para los Andes, ver especialmente John Leddy Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*, (Madison, 1967); también Pedro Rodríguez Crespo, "Sobre parentescos de los oidores con los grupos superiores de la sociedad limeña (a comienzos del siglo XVII)", *Mercurio Peruano*, 447-450: 3-15 (Lima, 1965).

España, añadiendo y complementando las interpretaciones de otros historiadores del México colonial [4]. En el Perú, muy pocos disputarían la hipótesis de que, esencialmente fuera de las zonas costeñas, la dependencia en la mano de obra india fue inmensa a través de todo el período colonial. Estudios de la economía minera, de los "obrajes" o del crecimiento y funcionamiento de las haciendas son de importancia capital para la evaluación de los factores que afectaron a la sociedad nativa [5].

Sospecho, además, que conforme avancemos en el conocimiento de la economía colonial, más inadecuada resultará la hipótesis tradicional, ya actualmente fuertemente cuestionada, de que los indios participaron en la economía sólo o principalmente a través de las instituciones económicas españolas; o inversamente, que la fracción de la sociedad nativa que permaneció en los pueblos indios entró en la economía colonial sólo cuando se vio forzada a realizar servicios periódicos de trabajo para los españoles, ya sea como resultado del reclutamiento de trabajo o a fin de obtener dinero para pagar el tributo y otros impuestos. Tanto el estudio de Woodraw W. Borah acerca del cultivo de la seda en Nueva España, como el análisis de Gibson sobre las relaciones de los pueblos nativos con la capital virrei-

4. Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule* (Stanford, 1964); ver también los estudios de Lesley B. Simpson, *Studies in the administration of the Indians in New Spain: the Civil Congregation,* (Berkeley, 1934); José Miranda, "La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial de Nueva España (1525-1531)", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* 2: 424-462 (1941-46); Woodraw W. Borah, *New Spain's Century of Depression,* Ibero-Americana: 35 (Berkeley, 1951).

5. Alvaro Jara se encuentra actualmente realizando un análisis importante de la producción minera en el Perú durante el período colonial; ver también Lohman Villena, *Huancavelica.* Para los obrajes, ver Fernando Silva Santisteban, *Los obrajes en el virreinato del Perú* (Lima, 1964).

nal en el siglo XVI, incrementan considerablemente nuestro conocimiento de la participación activa de las comunidades indias en la economía colonial [6].

Hay otros problemas cuya solución depende del examen de los sistemas económicos europeos y nativos y de su transformación dentro del contexto colonial. Especialmente en la primera mitad del siglo posterior a la conquista española, los patrones cambiantes de la actividad económica en el virreinato estaban relacionados no solamente con el sector económico europeo, sino que también fueron afectados (y afectaron) por la naturaleza de los mecanismos que regulaban el acceso al trabajo y a los bienes dentro de la sociedad india. Los indios al igual que los españoles rápidamente tomaron ventaja de las nuevas oportunidades para obtener riqueza y posición dentro de sus mismas sociedades. Estas oportunidades nacieron de la conquista y del sistema social y de las demandas de los conquistadores. El problema no es sólo el separar los residuos precolombinos de las nuevas actitudes y prácticas, sino más bien el de hallar el origen de la transformación de los patrones tradicionales y sus significados dentro de los nuevos contextos. Por ejemplo, en un estudio reciente de las actividades mercantiles de la élite nativa de la provincia peruana de Huánuco en el siglo XVI, he descubierto que el acceso español a la ropa nativa, comercio extendido a centros tan lejanos como Potosí y Santiago de Chile antes del desarrollo de los obrajes, dependía de una combinación compleja de modos de captación y distribución de bienes y de mano de obra europea y nativa [7].

6. Woodraw W. Borah, *Silk Raising in New Spain en the Sixteenth Century*, Ibero-Americana: 20 (Berkeley, 1943); Gibson, *Aztecs*.

7. El kuraka y el comercio colonial, ver págs. 31-60 de este volumen.

Al menos en el Perú, la participación de las comunidades indígenas en la economía virreinal fue persistente a través del período colonial, a pesar de que la naturaleza de su participación fue cada vez más europea en los últimos siglos. A escala regional, la actividad comercial nativa en algunas zonas, especialmente en la serranías, era de considerable importancia. Por ejemplo, la ciudad de Huamanga, capital de la provincia serrana de Ayacucho, pidió en 1743 que las autoridades reales suspendieran un decreto reciente que imponía el pago de un impuesto a las ventas de los bienes llevados por los indios a los mercados urbanos. Los reclamantes señalaban que los indios eran los únicos proveedores de alimentos para la ciudad, y que el retiro de sus bienes del mercado como consecuencia del nuevo impuesto acarrearía serios perjuicios a la comunidad urbana española [8].

Frente a tal evidencia, parece que una evaluación adecuada de las limitaciones y oportunidades ofrecidas a los miembros de la sociedad nativa en cada región, dependería fuertemente de un conocimiento de la estructura cambiante del comercio y producción internos del virreinato. Un estudio de la producción y comercio internos que tomara en cuenta el papel de las comunidades indias, además de proveer una base más firme para el estudio de la sociedad nativa, podría arrojar mucha luz sobre la naturaleza de la economía colonial en su conjunto.

Sin embargo, en su afán de entender la sociedad y la cultura de los conquistadores, el historiador de la sociedad colonial india se asocia a los estudiosos cuyos intereses primarios se refieren a los grupos europeos, aun cuando hay momentos en que el enfoque de las

8. Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, "Superior Gobierno", Legajo IX, Cuaderno 175, Fols. 6-8v.

preguntas del primero sean diferentes. Por esa razón, quisiera dejar de lado este tema importante, ya tratado por Lockhart, para concentrarme en aquellos esfuerzos por adquirir una comprensión adecuada de las dinámicas de la estructura social y cultural tradicional, y de la transformación interna de aquellas estructuras bajo el régimen colonial.

La búsqueda de los modelos adecuados

Una de las mayores dificultades encontradas por quienes buscar reconstruir el patrón de las sociedades tradicionales, y en particular su transformación bajo el régimen colonial español, fue la falta de un marco o hipótesis adecuada acerca de la naturaleza de estas sociedades, que les permitiera probar la evidencia contenida en las crónicas, registros y otras fuentes. Frente a referencias fragmentarias que describen y evocan las formas en que las sociedades nativas diferían del patrón europeo, las prácticas extrañas de sus miembros, añadido a la incapacidad de los observadores contemporáneos para describir, sin considerables dificultades, las formas nativas de organización social o las actitudes sociales dentro de la estructura europea, muchos autores parecen haberse quedado perplejos ante la profusión de datos aparentemente sin significado. En las primeras décadas del siglo XX aparecieron muchos estudios en los cuales el autor esencialmente no intentó integrar este material en una estructura significativa, limitándose a resumirlo o a publicarlo totalmente. En el peor de estos casos, el material resulta totalmente inutilizable, puesto que presenta una colección de fragmentos tomados enteramente fuera de contexto. Sin embargo, en otros casos el autor conservó una parte suficientemente extensa del documento, el que era tomado frecuentemente de fuentes perdidas o no disponibles, dando a su trabajo un valor duradero;

tales trabajos constituyen parte del grupo creciente de fuentes disponibles acerca de la sociedad nativa, y ellos son esenciales para el desarrollo de hipótesis adecuadas [9].

Otros estudiosos, tratando de desarrollar hipótesis que les permitieran integrar los fragmentos de los datos históricos de las fuentes, recurrieron al trabajo de especialistas en disciplinas relacionadas con el estudio de las sociedades tradicionales americanas, particularmente a la arqueología y antropología. En ese entonces, los arqueólogos, sumamente interesados en establecer cronologías básicas de larga duración, y fuertemente orientados hacia el análisis de la arquitectura monumental, poco podían ofrecer que fuese directamente útil para el historiador de la colonia. En cambio, los antropólogos, que trataron de reconstruir la estructura de la sociedad precolombina desarrollaron hipótesis que pueden ser utilizadas. Sin embargo, sus hipótesis se basaron fundamentalmente en las crónicas españolas y otras fuentes que describían principalmente la organización y las ideologías de las élites gobernantes, Azteca, Inca o Maya. Tales datos han dado pocas indicaciones acerca de la variación interna en los grupos regidos por estas élites y han contribuido más bien a la proyección de un modelo uniforme y monolítico de organización social. Además, parece que el interés estuvo fuertemente concentrado en definir y clasificar las sociedades americanas en términos de modelos políticos europeos. El Estado Inca fue descrito en términos del Imperio Romano, como un ejemplo del

9. La mayor parte de este trabajo se encuentra contenida en los primeros volúmenes de la *Revista Histórica*, la cual proporciona una ilustración de la variedad de intereses de los estudiosos peruanos durante los primeros años de este siglo. Muchos de los estudios publicados en la Revista son de gran valor y algunos de los documentos publicados en ella a principios del siglo no se pueden hallar en otros lugares.

despotismo oriental, o como un socialismo primitivo en que los indios dependían totalmente de un Estado protector y benevolente [10]. Si bien estos esfuerzos por hallar la casilla adecuada en la que se podía ubicar a las sociedades nativas, fueron de alguna utilidad para desarrollar los sistemas generales de clasificación, no fueron de gran valor para la comprensión del mecanismo interno de las sociedades nativas americanas.

Sospecho que debido en parte a la separación tradicional de las disciplinas —los ethnohistoriadores o arqueólogos siguiendo a Montezuma o a Atahualpa fuera de la escena y los historiadores acompañando a los españoles a la escena— los científicos sociales interesados en el estudio de las sociedades precolombinas tendían a finalizar su estudio con la conquista [11]. La concentración de los estudios en la organización política y social de los grandes imperios y en sus élites gobernantes, hizo de la conquista un punto lógico de finalización, ya que si las sociedades nativas fueron el equivalente de estas élites, ellas terminaron de hecho con la derrota de los grandes Estados nativos por los invasores españoles.

Pero tales modelos no proyectan mucha luz sobre los grupos y comunidades locales que aparecen constantemente en los documentos coloniales. Para comprender estos grupos, los historiadores recurrieron a otras fuentes: la antropología social. El cuadro de la sociedad india contemporánea ofrecido por los antropólogos sociales estuvo estrechamente relacionado con

10. Para ejemplos de tales modelos, ver Karl Wittfogel, *Oriental Despotism, a Comparative Study of Total Power* (New Haven, 1957); Louis Baudin, *L'Empire Socialiste des Inka* (París, 1928).

11. Hay algunas excepciones de importancia a esta generalización, que se aplica al período anterior a la década de 1940. Ver, para ejemplo, el trabajo de Ella Dunbar Temple, anotado en la bibliografía.

el esquema de análisis relativamente corriente hasta hace poco en Latinoamérica; la organización interna de un solo pueblo, preferentemente pequeño y aislado, es analizado en detalle bajo el supuesto de que tal estudio puede proporcionar un microcosmos de la sociedad en su conjunto. Comprensiblemente, la imagen de la sociedad india que los historiadores extrajeron de tales estudios fue la de un conglomerado de pueblos campesinos aislados y sin diferencias, una imagen que, a pesar de que es correcta en muchos puntos esenciales, se encuentra en un proceso de reevaluación continua.

En general los historiadores adoptaron los modelos de los estados precolombinos y el modelo de la sociedad comunal contemporánea presentados por los antropólogos, considerando al último como el último estadio en la transformación del primero, y buscando establecer las diferencias entre ambos. Sus explicaciones se basaron mayormente en las teorías unidireccionales comunes sobre el cambio o evolución que influyó de diferentes modos en distintos aspectos o sectores de la sociedad, dando como resultado la presencia de sobrevivientes de las primeras etapas de la organización social. Además, en el caso de las sociedades nativas americanas, la tradicional concentración de los estudios históricos en el período de la conquista, en contraste con los posteriores y menos excitantes siglos del régimen colonial, generaron una explicación del cambio basada principalmente en el impacto de la conquista. El resultado más frecuente fue el modelo familiar de un estado nativo, en el cual la élite sofisticada es derrotada y reemplazada por los conquistadores españoles, dejando al estrato campesino local sin mayores cambios hasta el día de hoy.

Tal imagen se hace aún más convincente por la aparente persistencia en los pueblos de hoy de las ins-

tituciones precolombinas, o por lo menos de instituciones que llevan el mismo nombre que las entidades precolombinas. Por ejemplo, el término andino *ayllu,* definido en muchos estudios contemporáneos como un grupo de parentesco comunal, localizado, aparece tanto en los documentos coloniales como en las fuentes precolombinas. La palabra es claramente andina; aparece en los diccionarios del siglo XVI y define a algún grupo social o a grupos de la sociedad nativa. Sin embargo, parece que las fuentes históricas ofrecían poca ayuda para obtener un conocimiento de lo que era el ayllu. Los historiadores que analizaban el problema del ayllu colonial y cuyo modelo de análisis ya presentaba como supervivencias los aspectos aparentemente no europeos de las comunidades contemporáneas, tendieron a completar el cuadro de la sociedad colonial proyectando hacia el pasado las características del ayllu contemporáneo. Si bien este razonamiento se puede encontrar muy claramente en el examen de instituciones que al parecer tuvieron equivalencias pre-colombinas, el uso de datos contemporáneos para complementar y completar el cuadro de la sociedad local, ofrecido por las crónicas y otras fuentes históricas, estuvo bastante generalizado.

Desde el principio fue claro que algunos elementos de la sociedad nativa colonial no encajaban con el modelo mencionado. La presencia de la élite india colonial, a quien la ley española le otorgó el rango de noble y que gozaba frecuentemente de una considerable fortuna y posición social, fue evidencia de que la caída de los Estados nativos no dejó una sociedad compuesta solamente por campesinos indiferenciados. Conforme apareció más información sobre la tenencia de tierras, las prácticas religiosas y otros elementos de la vida comunal, se hizo cada vez más claro que muchos aspectos de las comunidades coloniales no podían ser

explicados en términos de la vida comunal contemporánea. Algunos estudiosos señalaron lo inadecuado de este modelo, pero esta afirmación no se hizo obvia hasta después de cierto tiempo.

El desarrollo de nuevas perspectivas

Pese a que existen pocos estudios como el monumental trabajo de Charles Gibson sobre los Aztecas, en las dos últimas décadas se han renovado los esfuerzos por reexaminar muchos supuestos acerca de la sociedad india colonial. En particular en el área andina el impulso principal ha venido de los antropólogos, quienes han dado al estudio de la sociedad nativa colonial de esta área un enfoque distinto al escogido por Gibson. La obra de Gibson se ocupa fundamentalmente de la imposición de las instituciones coloniales españolas sobre los indios, a pesar de que en el curso del minucioso examen de tal proceso, revela mucho acerca de la organización social nativa y de su respuesta a la dominación europea [12].

En el área andina, el interés radica en la estructura de la misma sociedad tradicional, utilizando la reacción nativa hacia la dominación europea como un medio de delinear y definir las características de la cultura india y de la estructura social previa a la invasión europea así como en los comienzos del régimen colonial [13]. Ciertamente ninguna perspectiva es exclusi-

12. Gibson, *Aztecs*. Para otros estudios similares aunque menos completos, ver Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century* (New Haven, 1952); John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines* (Madison, 1959).

13. Una base para el estudio de la sociedad andina fue establecida por el *Handbook of South American Indians;* ver los siguientes: John H. Rowe, "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", 2: 183-330 (Washington, D.C., 1946); George Kubler, "The Quechua in the Colonial World", 2: 231-410; Paul Kirchoff, "The Social and Political Organization of the An-

va; en el período colonial son interdependientes, pero el uso que se hace de las fuentes depende en parte de la opción por un énfasis particular.

Una característica del reexamen emprendido por los estudiosos acerca de los supuestos comunes de la sociedad tradicional ha sido la tentativa de adquirir una mejor comprensión de los métodos y del cuerpo de la teoría desarrollados en otras disciplinas. Así se pueden comparar las conclusiones ofrecidas por los estudiosos en otros campos con los datos analizados por ellos, en lugar de aceptar como son tales conclusiones y tratar de encajarlas con los datos extraídos de su propia disciplina. Estos esfuerzos, además del creciente deseo de los estudiosos de examinar períodos anteriores o posteriores a los dominios tradicionales de sus disciplinas, ya han contribuido a una significativa reevaluación de viejos conceptos y prometen hacer mucho más. En algunos casos tal trabajo ha sido realizado por grupos interdisciplinarios que han combinado métodos y técnicas en un proyecto específico, como aquél dirigido por John V. Murra en Huánuco o por Thomas C. Patterson en los valles de Lurín y Mala [14]. En otros casos los estudiosos han continuado trabajando en proyectos individuales, pero con mayor intercambio y colaboración.

dean Peoples", 5: 293-311 (Washington, D.C., 1946). La mayor parte del trabajo reciente tanto entre los antropólogos como entre los historiadores ha sido inspirado y estimulado por el primer trabajo de John V. Murra, "The Economic Organization of the Inca State" (tesis doctoral inédita, Universidad de Chicago) que se completó en 1956. Para sus otros estudios, ver la bibliografía.

14. Para algunos de los resultados del proyecto de Huánuco publicado hasta la fecha, ver los ensayos críticos en: Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, I (Huánuco, 1967), y la colección de artículos en los *Cuadernos de Investigación;* Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Nº 1 (Huánuco, 1966), *passim.*

Entre los interesados en la historia de las sociedades nativas, pre o postcolombinas, han surgido nuevos objetivos de investigación, los que podrían permitir profundizar y enriquecer nuestra comprensión de estas sociedades. La tendencia más común tal vez es aquélla que parece ser característica de la historia social en otras áreas: la creciente insistencia en una cuidadosa especificación. Un aspecto de ella es el énfasis creciente en el uso de los datos extraídos de un área cultural limitada y cuidadosamente definida. Los científicos sociales toman conciencia cada vez más de que la sociedad mesoamericana no sólo era muy distinta de la andina, sino que en sí mismas ambas zonas incluyeron una gran cantidad de grupos cuyas características no se pueden considerar idénticas. Sabemos que en el tiempo de la conquista española existieron en ambas zonas muchos grupos lingüísticos diferentes y estamos conscientes de que estos grupos se consideraban diferentes entre sí. Por lo tanto es razonable suponer que si bien las tradiciones culturales y sociales generales pueden ser compartidas en una gran zona, las formas específicas en que se hallan combinadas y articuladas pueden variar de una localidad a otra. Una forma de evitar aquellas generalidades, que son de muy poco valor para la comprensión del proceso de cambio social, puede ser la búsqueda de la mayor cantidad posible de información detallada sobre un solo grupo, sea éste relativamente extenso como el reino de Chucuito o una sociedad pequeña compuesta sólo por unos pocos miles de personas.

Sin embargo, la delimitación de una determinada área de estudio no se puede hacer siempre únicamente en términos geográficos, aunque se puede empezar por ahí. Por ejemplo, en los Andes se ha notado, cada vez con mayor frecuencia, que los grupos sociales buscaban el acceso a muchos niveles ecológicos diferentes,

búsqueda que en algunos casos condujo al establecimiento de colonias, a grandes distancias del lugar de origen. La sociedad de Chucuito, situada en el altiplano o puna, a las orillas del Lago Titicaca, mantuvo asentamientos de grupos que dependían integralmente de esta sociedad en lugares tan distantes como la costa sur del Perú y las tierras bajas de la selva drenadas por los tributarios del Amazonas [15]. La definición de una unidad social y cultural que se estudia debe ser parte de su estudio; el aislamiento preliminar de una zona puede ser modificado en base a información adicional. Este es un problema común a toda la historia social. Un examen minucioso de lo que aparentemente es un grupo local frecuentemente revela actividades extraordinarias, que deben ser consideradas a fin de adquirir una comprensión adecuada de la naturaleza y función de tal grupo [16]. Otro aspecto relacionado con esta especificación es la conciencia creciente de que las categorías analíticas comunes son agregados basados en una combinación de muchos elementos que pueden o no encajar en la situación histórica bajo estudio. Los investigadores han empezado a ensayar tales categorías con sus datos, proceso que ha sido llamado la "desagregación y la reagregación de datos" [17]. Un ejemplo del valor de este enfoque es el análisis de Charles Gibson sobre la estructura de la administración nativa y su relación con los patrones de asentamiento. Antes del estudio de Gibson era común hablar de los pueblos indios como si sólo se diferenciaran en tamaño; más aún, se asumía que la unidad política mínima era equivalen-

15. John V. Murra, "An Aymara Kingdom in 1567", *Ethnohistory*, 15: 121-125 (Primavera, 1968).

16. Para ejemplo, ver la discusión de los trabajos de David Brading y otros en el artículo de James Lockhart.

17. Bernard S. Cohn, "Society and Social Change Under the Raj", *South Asian Review*, 4: 28-29 (octubre, 1970); ver también Adeline Daumard, "Données économiques et histoire sociale", *Revue Economique*, Nº 1. (Enero, 1965), 65-66.

te al pueblo mismo. Estos fueron una serie de supuestos extraídos de los datos contemporáneos. A través del examen cuidadoso de una variedad de clasificaciones de pueblos, encontradas en materiales del siglo XVI, Gibson muestra que en vez de ser un agregado de pueblos aislados, la sociedad india mesoamericana del siglo XVI estaba organizada en base a las cabeceras, y ciudades capitales cuya posición se derivaba generalmente de sus antecedentes precolombinos, y de sus asentamientos subordinados. Estos a su vez, frecuentemente estaban basados en los grupos locales de parentesco o *calpulli*. Además parece que en un principio estas unidades administrativas no fueron territoriales; un pueblo subordinado no se hallaba necesariamente ligado a la cabecera geográficamente más cercana. A través de un reexamen cuidadoso de las estructuras de los pueblos nativos y de las unidades políticas administrativas en distintas épocas, Gibson ha sido capaz de delinear el proceso de cambio desde las unidades administrativas precolombinas hasta la estructura que se aproxima mucho más al pueblo rural moderno; no como el resultado de un solo acontecimiento, la conquista, seguida por la imposición de una nueva estructura, sino por medio de la presión constante de las exigencias españolas, y de la debilidad de las tradiciones nativas [18].

Enfoques tan nuevos han estimulado el énfasis en fuentes poco utilizadas anteriormente, al igual que una nueva utilización de materiales conocidos y tradicionales. Las crónicas españolas, las fuentes históricas y tradicionales están siendo nuevamente examinadas y se ha notado que, a pesar de que aparecen como descripciones generales y sintéticas, es posible determinar en muchos casos las fuentes de las que los cronistas extrajeron su información. John V. Murra ha citado al-

18. Gibson, *Aztecs*, 33-37.

gunos ejemplos de investigaciones históricas recientes que nos permiten ubicar las fuentes de información contenidas en las crónicas, a través de un conocimiento más detallado de las actividades y de los informantes de los cronistas, pero queda aún mucho por hacer [19]. Un conjunto de fuentes quizás más útil es el que describe una región específica y limitada. Las *Relaciones Geográficas,* las más conocidas de este género de materiales, han sido utilizadas por un grupo de investigadores bajo la dirección de Jean Pierre Berthe en un análisis detallado de la transformación demográfica y económica de la sociedad mesoamericana posterior a la conquista española [20]. Las técnicas empleadas en el examen de las informaciones mesoamericanas han sido utilizadas también para analizar las *Relaciones* del Perú, como parte de un estudio general de la transformación de la sociedad andina en el siglo XVI [21].

Otro ejemplo de este tipo de fuentes es la *Visita* o inspección de una provincia india, realizada durante el siglo XVI, y, en un grado menor, en épocas posteriores. Estas visitas tenían una variedad de propósitos. La visita de Huánuco realizada en 1562 y la visita de Chucuito de 1567 son ejemplos de la riqueza de los datos que fueron reunidos por las autoridades españolas, quienes fueron conscientes de la necesidad de comprender los patrones de la sociedad nativa a fin de po-

19. John V. Murra, "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory", *Latin American Research Review,* 5: 4-6, (Primavera, 1970).

20. La gran mayoría de las *Relaciones Geográficas* del área andina están contenidas en: Marco Jiménez de la Espada, ed., *Relaciones Geográficas de Indias,* 4 vols. (Madrid, 1881-1898). Para un análisis de la *relaciones* mesoamericanas, de las cuales muchas más han sido localizadas, ver, Howard Cline, "The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-1586", *Hispanic American Historical Review,* 44: 340-374 (1964).

21. Nathan Wachtel. *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole* (Paris, 1971).

der rehacerla según sus propósitos[22]. Tales fuentes son ahora consideradas como básicas para un análisis serio de las sociedades nativas, a pesar de que la publicación de una de ellas, la visita de Huánuco que empezó en la década de 1920 atrajo tan poco interés que no se completó su publicación hasta después de treinta años. Aun así, los historiadores casi no la citaron hasta que John V. Murra demostró su valor en una serie de publicaciones[23]. Ahora que estamos desarrollando métodos de investigación basados en datos específicos, el interés en esta fuente ha ido aumentando, y ya han sido localizadas muchas otras visitas sobre una variedad de temas[24].

Otro tipo de datos, de importancia capital pero que han sido virtualmente ignorados, se encuentran en la información dada por los mismos indios, a través del relato de sus decisiones y su comportamiento en situa-

22. Ortiz de Zúñiga, *Visita de Huánuco;* "Visita por... del repartimiento de los Yachas de Juan Sánchez Falcón (1955-1961); Garci Diez de San Miguel *Visita hecha a la provincia de Chucuito...* en el año 1567 (Lima, 1964).

23. La primera parte de la visita de Huánuco, republicada recientemente en 1967, fue publicada en la *Revista del Archivo Nacional del Perú* entre los años 1920 y 1925; la segunda parte de la visita no fue publicada hasta 1935. Ejemplos de las publicaciones de John V. Murra que utilizaron la visita incluyen "An Archaeological 'Restudy' of an Andean Ethnohistorical Account", *American Antiquity,* 28: 1-4 (julio, 1962); "Social Structural and Economic Themes in Andean Ethnohistory", *Anthropological Quarterly,* 34: 48-55 (abril, 1961); "New Data on Retainer and Servile Populations in Tawantinsuyu", *Actas y memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas,* II (Sevilla, 1966), 35-45.

24. Ver, para ejemplo, Rolando Mellafe, "La significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI", *Historia y Cultura,* 1: 65-113 (Lima, 1965); Waldemar Espinoza Soriano, "El primer informe etnológico sobre Cajamarca, año de 1540", *Revista Peruana de Cultura,* XI-XX: 5-41 (Lima, 1967); y el número más reciente de *Historia y Cultura* Nº 4 (Lima, 1970), especialmente los "Documentos sobre Chucuito", 5-48.

ciones específicas. Cada vez es más evidente que los españoles, al igual que otros administradores coloniales, acumularon un conjunto inmenso de información detallada de este tipo, como un subproducto de la diaria y continua necesidad de adaptar las generalidades legales a las condiciones locales[25]. Datos de este tipo son frecuentemente difíciles de sintetizar, ya que las estructuras y supuestos que generan las acciones registradas en tales documentos, y el contexto en el cual se entiende una forma dada de comportamiento, están sobreentendidos por los actores y, por lo tanto, no están registradas. Pero ese contexto es precisamente lo que el historiador está tratando de reconstruir. Este tipo de datos, además del valor de su especificidad, le permite también al estudioso probar hipótesis generadas en base a información descriptiva, a través de la formulación de preguntas familiares para el antropólogo: "¿qué sucede si . . .?".o "¿qué hace cuando?" Una vez que agreguemos al material descriptivo acerca de los grupos e instituciones nativas, extraído de los diccionarios, crónicas, informes administrativos, y otras fuentes similares, los datos sobre cómo estas instituciones o grupos operan en situaciones dadas, tales como las disputas por tierras o la realización del ritual nativo, tendremos una base mucho mejor para comprender los mecanismos de las sociedades nativas y la forma en

25. Un ejemplo particularmente valioso de tales datos es aquél generado por los conflictos comunales por derechos de tierras y de aguas, o por pleitos acerca de autoridad entre los jefes nativos o kurakas. En el curso de un alegato y de un contra-alegato, se introduce una gran parte de material suplementario, lo cual proporciona al lector ejemplos muy específicos de lo que sucede en circunstancias especiales; y se pueden obtener perspectivas nuevas siguiendo el curso de las mismas disputas, notando cuando las personas en disputa requieren ayuda adicional y en donde la buscan. Tal información es en muchos aspectos bastante similar a los datos utilizados por un antropólogo para determinar el mecanismo social que sirve para mediar el conflicto en las sociedades que estudian.

que ellas verdaderamente funcionaban, en vez de limitarnos a su apariencia externa.

El examen profundo de un área geográfica limitada, que permite un estudio mucho más exhaustivo de la variedad de fuentes referentes a aquel área, posibilita la formulación de algunas preguntas muy detalladas acerca de la función de un sistema social. Las respuestas a estas preguntas, debido al volumen de las fuentes, serían virtualmente imposibles en una investigación basada en fuentes extraídas de una región más extensa. Por ejemplo, se pueden entender mejor los patrones de la estructura social definiendo a los mismos actores o a sus equivalentes en papeles diferentes. Mi comprensión de los patrones tradicionales de autoridad y las formas en que fueron mantenidos y transformados bajo el régimen colonial, aumentó significativamente cuando descubrí que un hombre al cual había identificado como a un cacique local, ligado a las autoridades españolas locales por relaciones de parentesco ritual, aparecía en otros contextos como un participante activo en las ceremonias religiosas nativas. Si no hubiera podido identificar a ambos hombres como uno solo, podría haber sostenido la existencia de lazos crecientes entre la élite india y la sociedad española, así como la persistencia del culto nativo a pesar de los esfuerzos realizados por la Iglesia Católica para eliminarlo. Dudo de que hubiese tomado conciencia de que ambos fenómenos eran parte de la misma estructura de autoridad dentro de la comunidad india [26].

Los historiadores también han comenzado a usar tipos de material, algunos escritos, otros no, que no forman parte del cuerpo de fuentes tradicionales utiliza-

26. "Indian Rural Society in Colonial Perú; the example of Huarochirí", 164 (tesis doctoral inédita, Berkeley, 1969); "Escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial", ver p. 61 de este volumen.

das por los historiadores de América Latina. Ellos han sido frecuentemente estimulados por los trabajos de los antropólogos; en los que se muestra todo lo que se puede hacer con tal material. El análisis de John H. Rowe, basado en retratos de la época, acerca de los estilos cambiantes del vestido entre la élite india del Cuzco es algo más que un estudio de la historia de las maneras. Combinado con otro material, su vestido revela el esfuerzo de por lo menos una parte de la élite nativa del siglo XVIII por reconstruir una cultura india, distinta de la de sus contemporáneos españoles, y basada en las tradiciones precolombinas [27].

Los datos arqueológicos también pueden contribuir en mucho a nuestro conocimiento del período colonial, lo mismo que del pasado más distante; cuando se combinan con fuentes documentales pueden iluminar aspectos de la sociedad tradicional que permanecen en las sombras si este tipo de material es utilizado aisladamente. Utilizando la visita de Huánuco, John V. Murra y sus colaboradores pudieron localizar muchos de los sitios mencionados en el documento, aumentando su información acerca de la sociedad nativa y permitiéndoles confrontar las hipótesis nacidas de la sola lectura del documento. Una comprensión adecuada del impacto del reasentamiento de la población india llevada a cabo durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo requerirá, en última instancia, una reconstrucción cuidadosa de los patrones de asentamiento pre y post toledanos, en base a una investigación arqueológica. Un estudio de campo de los establecimientos incaicos y coloniales en la zona baja del valle del Rí-

27. "Colonial Portraits of Inca Nobles", en: *The Civilization of Ancient America:* Proceedings of the XXIX International Congress of Americanists, Sol Tax, ed., 1: 258-268 (Chicago, 1951). Ver también por el mismo autor, "Movimiento nacional inca del siglo XVIII", *Revista Universitaria del Cuzco*, 107: 3-33 (2º semestre, 1954, Cuzco, 1955).

mac, como parte del proyecto dirigido por Thomas C. Patterson, nos permitió localizar los sitios de los asentamientos pre-incas, incas y coloniales. Al comparar los planes de asentamiento de los lugares incas y coloniales con las leyes coloniales que regulaban la creación de nuevos pueblos, adquirimos una noción más clara de algunas de las condiciones que los españoles buscaban modificar. No todos los asentamientos se mudaron. En los valles de Lurín y Mala en la provincia de Huarochirí, el nivel relativo de la tierra es mínimo y, hasta donde pudimos descubrir, muchos de los pueblos coloniales —y modernos— descansan sobre bases prehispánicas [28].

Si bien los datos contemporáneos no se pueden proyectar hacia el pasado, ellos pueden ser de un valor considerable para ayudar a interpretar las fuentes coloniales. Por ejemplo en el área andina las parcelas de tierra, al igual que las zonas más amplias y los linderos, tienen nombre y pocos de éstos son en español. Asumiendo que los nombres tienden a persistir mientras que las instituciones y objetos que designan pueden cambiar en carácter, he recopilado una lista de estas parcelas con nombre, tal y como aparecen en los testamentos de los indios de los pueblos de la zona alta del valle de Mala, y con la ayuda de John Thatcher y Nicolás Hellmuth he logrado localizar un importante número de las parcelas [29]. En base a esta información, me pude enterar que el ideal andino de poseer tierras en distintos microclimas era característico tanto en una

28. Trabajo de campo hecho en el verano de 1968, como participante de un proyecto dirigido por Thomas C. Patterson, "Archaeology of the Western Slopes of the Andes in Central Peru", bajo el patrocinio de la National Science Foundation.

29. Trabajo hecho como parte del proyecto arriba mencionado. Los testamentos fueron extraídos del Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica, "Testamento de Indios"; Sección Histórica, "Derecho Indígena", Cuaderno 149.

sola familia como en unidades sociales mayores. Entre el siglo XVII y el presente la distancia entre las parcelas individuales de tierra ha disminuido en Huarochirí, a pesar de que los individuos aún conservan el acceso a diversos niveles ecológicos.

Además de las fuentes no escritas, existe un vasto material escrito que ha sido utilizado muy poco por los historiadores en América Latina, y que puede dar mucha información sobre la organización social. Los cuentos y mitos folklóricos recopilados, los manuales de confesión preparados para el uso de los párrocos rurales, tanto en idioma español como en el nativo, los diccionarios y gramáticas de lenguas nativas, forman parte del material que contiene una valiosa información acerca de muchos elementos de la sociedad tradicional que han sido relegados en fuentes más convencionales; por ejemplo, los patrones de parentesco, la estratificación social, la estructura de la autoridad e incluso los patrones de conducta y actitudes. Se ha dicho que la dificultad de penetrar la estructura de las sociedades nativas a través de las instituciones españolas se debe primordialmente a lo inadecuado de las fuentes. Pero ello es, al menos parcialmente, el reflejo de una definición limitada de los datos históricos y de una reticencia a utilizar materiales no descriptivos.

Un ejemplo brillante de lo que se puede realizar con tales fuentes lo constituye la tesis de Edward Calnek acerca de los Chiapas, trabajo que complementa la cantidad limitada de material documental y de los datos de las crónicas existentes con la información arqueológica y el sofisticado análisis de los diccionarios Tzeltal y Tzotzil [30]. Calnek examina cuidadosamente los términos nativos referentes a la tierra, a las posi-

30. Edward Calnek, "Highland Chiapas Before the Spanish Conquest" (Tesis doctoral inédita, Universidad de Chicago, 1962).

ciones religiosas y políticas y a la posición social. Combinando éstos con los datos descriptivos disponibles para el área, reconstruye los patrones básicos de la organización social. Sus esfuerzos se hallan dirigidos principalmente hacia la reconstrucción de las estructuras pre-hispánicas, pero su comprensión de ese período le permite iluminar aspectos importantes de la sociedad colonial. Entre ellos, el mecanismo utilizado por la élite tradicional para mantener su autoridad dentro de la sociedad tradicional hasta fines del siglo XVIII [31].

Si bien la insistencia en una cuidadosa especificación, y en un nuevo enfoque de las fuentes materiales, ha revelado claramente que los primeros modelos de las sociedades tradicionales y de la naturaleza de su transformación bajo el régimen colonial son inadecuados, ellos solos no pueden proporcionar un conjunto coherente de hipótesis acerca de la estructura y del funcionamiento de las sociedades nativas, en base a las cuales podamos comprobar nuestros datos. La búsqueda de modelos adecuados ha continuado, pero el carácter de estos modelos y las formas en que son utilizados son significativamente diferentes de los elaborados en los primeros estudios y han contribuido considerablemente a nuestra comprensión de la estructura y la transformación de las sociedades nativas bajo el régimen colonial. Los historiadores ya no se limitan a trabajar en disciplinas referentes específicamente a América Latina, ni tampoco utilizan solamente las conclusiones de aquellos estudios. A medida que se va prestando mayor atención a las posibles aplicaciones de los métodos de encuesta, las hipótesis o las aproximaciones teóricas en otras disciplinas, en lugar de buscar en ellas solamente la información, se hace más evidente

31. Ver la discusión adicional acerca de las observaciones de Calnek sobre la estructura social en la discusión de las revueltas indias que va a continuación.

el valor de los trabajos que no se refieren concretamente a América Latina.

Los modelos utilizados en el estudio de las sociedades nativas ya no son extraídos exclusivamente de los estudios latinoamericanos, sino que se basan esencialmente en modelos no-europeos de organización social. En parte, esto se debe al enfoque no-europeo de la antropología. Entre los historiadores se debe también, por lo menos en mi caso, a la creciente toma de conciencia de que la formación de la mayor parte de los historiadores de la colonia, que los estimula a concentrarse en el estudio de las tradiciones europeas y en la reconstrucción de una sociedad europea adaptada a un escenario americano, ha proporcionado al estudioso solamente una visión parcial, y le ha dado a su propio modelo, derivado de la organización social europea, pocas alternativas para comprobar los datos provenientes de sociedades claramente no-europeas que él aspira comprender. Cada vez he ido tomando conciencia de que las relaciones sociales, los valores y las actitudes características de las sociedades europeas, representan un patrón general de acuerdo al cual se puede ordenar la vida social. Pero otras sociedades complejas han desarrollado formas bastante diferentes para enfrentar los mismos problemas básicos.

La formulación de posibles soluciones a los mismos problemas puede permitir el enunciado de hipótesis alternativas que ofrezcan una mejor comprensión de la estructura de las sociedades tradicionales de la que se puede obtener apoyándose sólo en el modelo europeo; además, permite que el historiador distinga las posibles distorsiones introducidas por los autores europeos en las categorías e instituciones tradicionales, ya que ellos tienden a examinar las sociedades tradicionales en términos de su propia experiencia. Tanto Africa como la India ofrecen ejemplos de complejas socie-

dades no-europeas que también han sentido el impacto del régimen colonial. En estas áreas, el régimen social fue introducido mucho después que en las Américas, por consiguiente, la mayoría de los patrones sociales y culturales pre-coloniales pueden ser reconstruidos. Numerosos estudiosos señalan que el análisis detallado de los patrones de organización social de sociedades de complejidad comparable con las sociedades pre-colombinas, puede sugerir perspectivas útiles en el empleo de los datos acerca de las sociedades nativas coloniales [32].

Sea que estén basados en ejemplos europeos u otros, los modelos que los estudiosos utilizan actualmente difieren de los primeros intentos. En vez de tratar de encajar a las sociedades que examinan en una tipología clasificatoria construida a base de rasgos descriptivos y ampliamente externos, los estudiosos están tratando de construir modelos que iluminen las dinámicas internas y los mecanismos de la articulación social de diferentes sociedades. Tales modelos nos permiten obtener una mejor noción del proceso de cambio —y sus limitaciones— en un sistema social dado y pueden ser probados formulando las acciones que de acuerdo con el modelo se pueden tomar en situaciones específicas, para luego modificar, redefinir o descartar el modelo en base a la concordancia que demuestra con los datos de los registros históricos.

Las tendencias y posibilidades que he encontrado particularmente sugestivas en el análisis de las sociedades americanas, están inspiradas mayormente en los nuevos conceptos teóricos y en las orientaciones metodológicas que la antropología y la historia han desa-

32. John V. Murra, en un artículo previo en esta revista, ha sugerido algunas perspectivas que considera de utilidad para el análisis de los datos andinos. Ver Murra, "Current Research", LARR, 5: 16-17.

rrollado en los últimos treinta o cuarenta años. Los estudiosos de la historia de las culturas nativas en América Latina apenas han empezado a utilizar las orientaciones y sugerencias que se han ofrecido en otras áreas, pero una discusión general de estos avances escapa al propósito de este artículo. Aquí sólo quiero discutir algunas de las orientaciones teóricas y de investigación que me han sido particularmente útiles y que han nutrido el trabajo de otros que intentan comprender la historia de las sociedades nativas americanas.

El trabajo de la escuela británica de antropología social proporciona una fuente de conceptos y orientaciones estimulantes. Aproximadamente desde la década de 1930, A. C. Radcliffe Brown y otros, han dedicado su atención a lo que ellos han definido como antropología social, el estudio de relaciones sociales, o la red de interacciones e instituciones a través de la cual el hombre regula sus relaciones con otros hombres. Mediante la observación cuidadosa y a largo plazo de las acciones e interacciones de las gentes pertenecientes a la cultura en estudio, los antropólogos británicos, esencialmente en el Africa, y en otras posesiones británicas, buscaron derivar los rasgos generales de la vida social en una cultura particular y determinar la función de cualquier actividad dirigida a mantener la integración y continuidad del sistema social. El énfasis en la búsqueda de la función de las tradiciones y prácticas, no relacionadas aparentemente con la estructuración de la vida social, puede ser de gran valor para el historiador, enfrentado con la necesidad de reconstruir los patrones sociales del pasado a partir de los pocos fragmentos existentes. Le puede sugerir preguntas e interpretaciones que pueden ser comparados con sus datos [33].

33. Para la presentación del concepto de Radcliffe-Brown acerca de la antropología social, ver *Structure and Function in*

Considero que el trabajo de los representantes de esta escuela sugiere frecuentemente formas de enfocar los datos, lo que permite la percepción del patrón subyacente a la perpleja confusión de la superficie. Los registros de las Cortes coloniales en el área andina contienen fuentes poco utilizadas referentes a los litigios de tierras entre los indios. Estos registros parecen reflejar solamente un conjunto de reclamos múltiples y conflictivos, sobre un mismo pedazo de tierra. La contradicción aparente no es sólo el resultado de reclamos de tierras presentados por dos o más litigantes. En el curso de un litigio, primero un individuo, luego un grupo de parentesco, después una unidad, aparecen en el registro como el defensor o el acusador. Cualquier intento de asignar la tierra al verdadero propietario, y más aún, determinar la base de tal repartición, parecía imposible [34]. La misma confusión parece existir en los datos disponibles sobre la organización social, en la que un individuo o grupo de parentesco proclamaba su descendencia primero de un antecesor y luego de otro [35]. La referencia acerca de los patrones de la organización social y de la tenencia de tierras en las sociedades africanas, si bien está lejos de resolver todos mis problemas, me ha permitido for-

Primitive Society (N. Y., 1965), especialmente el capítulo 9, "On the Concept of Function in Social Science", y capítulo 10, "On Social Structure". Para ejemplos clásicos de trabajos que siguen esta tradición, ver Raymond Firth, *We the Tikopia* (Londres, 1931); E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford, 1940); Meyer Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (Oxford, 1945) y *The Web of Kinship among the Tallensi* (Oxford, 1949).

34. Tal confusión es una característica frecuente en las disputas por tierras; ver, para ejemplo, Archivo Nacional del Perú, Sección Histórica "Tierras de Comunidad", legajo 8, Cuaderno 63; legajo 11, Cuaderno 94.

35. Ver, para ejemplo, el material sobre los antecesores del ayllu en *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Avila* (1598), 63, 77, 145, 181, 183, 169, 141. Traducción de José María Arguedas (Lima, 1966).

mular hipótesis verificables, las que en algunos casos han sido corroboradas por investigaciones posteriores [36].

Sin embargo, la orientación general de los antropólogos sociales es hacia la construcción de un cuadro esencialmente estático de organización social, y el énfasis extremo que ocasionalmente ponen en la continuidad y la persistencia de las formas estructurales, es frecuentemente frustrante para el historiador —o antropólogo— que busca comprender las discontinuidades y dislocaciones incorporadas en la experiencia colonial. En relación con este problema considero que el trabajo de la escuela de los *Annales,* de Francia, y de sus sucesores, es particularmente estimulante. A pesar de que se dedican principalmente a las sociedades europeas, la continua preocupación de estos estudiosos por las estructuras sociales, consideradas también por ellos como los principios que ordenan mutuamente las relaciones entre hombres y mujeres, está enriquecida y profundizada por su énfasis en la transformación de aquellas estructuras a través del tiempo, en respuesta tanto a la dinámica interna de las mismas estructuras como al impacto de los acontecimientos externos [37]. Un estímulo mayor a mi propio pensamiento provino de la atención prestada por estos estudiosos al problema del tiempo, determinado por el proceso de cambio a distintos niveles de la sociedad, desde el ritmo diario de los sucesos individuales hasta las fluctuaciones de larga duración percibidas por los analistas de los ciclos económicos o de las transformaciones geográficas y climáticas [38].

36. Mi análisis se encuentra en un manuscrito (en preparación) sobre la organización social de la gente de Huarochirí durante el período colonial.

37. Ver el estudio clásico y siempre estimulante de Mare Bloch, *Feudal Society* (Chicago, 1960); también Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc,* 2 vols. (París, 1966).

38. Para los análisis de las fluctuaciones de larga duración como parte del proceso histórico, ver Le Roy Ladurie, *Les Pay-*

El campo de la antropología cultural en los Estados Unidos también ofrece sugerencias interesantes para los historiadores, a pesar de que dicha disciplina, al igual que la antropología social, tiende a concebir las culturas como sistemas fijados y no como estructuras en proceso de transformación. Los antropólogos culturales están interesados básicamente en el estudio de sistemas significativos. Han redefinido y delimitado el concepto de cultura como "un patrón históricamente transmitido de significados incorporados en símbolos", una definición que enfatiza su preocupación por el estudio de lo que podría llamarse "percepciones del mundo" [39].

El estudio cuidadoso de los sistemas simbólicos y su transformación a través del tiempo es por sí mismo un tema importante para la investigación histórica, y cuando se combina con un examen del ritmo de transformación de estos símbolos en relación con el proceso de cambio social y económico, sugiere estimulantes posibilidades para tal investigación. He tratado de utilizar algunas de las orientaciones de este campo en el estudio de las definiciones culturales de raza y sus transformaciones durante el período colonial. Las considero de mucha utilidad, advirtiendo sin embargo que el historiador debe evitar la tendencia a construir sistemas simbólicos muy vastos y generales, que son de poca uti-

sans: Ernest Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au debut de la Révolution* (París, 1944); Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an 1000* (París, 1967); Fernand Braudel, *La Méditerrannée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* 2 vols. (París, 1966). Para una discusión estimulante de la variedad de ritmos de tiempo en los análisis históricos, ver Fernando Braudel. "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales E. S. C.*, 13: 725-753 (octubre-diciembre, 1958).

39. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", in *Religion,* Michael Banton, ed. 3 (Londres, 1966).

lidad en la percepción y delimitación del proceso y de las direcciones del cambio [40].

El estructuralismo francés, representado por el trabajo de Claude Lévi-Straus, ha proporcionado otra fuente de orientaciones teóricas que han estimulado algunos provocativos reexámenes de la transformación de la sociedad nativa en el área andina. Básicamente orientados también hacia el estudio de los signos y símbolos, los estructuralistas enfocan tal estudio, al que algunos llaman "más profundo" y otros, estudios de un nivel más abstracto o filosófico, intentando determinar las transformaciones o permutaciones de un tema dado en las diferentes sociedades. A través del examen de esas traducciones, tratan de establecer temas culturales interrelacionados que permitan una comparación significativa. Nathan Wachtel ha utilizado este enfoque con gran percepción e imaginación en su análisis de la transformación de la sociedad andina en el siglo XVI. Un análisis cuidadoso de las respuestas a las preguntas como "¿vive usted mejor o peor que antes de la llegada de los españoles?", aparecidas en las *Relaciones Geográficas,* así como de los mitos y representaciones nativas sobre la conquista española constituye la base para su tentativa de comprender desde dentro el impacto de la conquista en los miembros de la sociedad andina, tal y como la percibieron los indios [41].

Se ha señalado frecuentemente que los estudiosos que tratan de comprender la historia de los grupos que no han dejado su propio registro hallan serias dificultades en sus esfuerzos por comprender tales grupos en sus propios términos. Estas dificultades se

40. ¿Quiénes son los indios? Ver página 145 y sgtes.

41. "*La visión des vaincus*", especialmente págs. 65, 98, 149, 152. También "La vision des vaincus: la conquête espagnole dans le folklore indígène", *Annales, E. S. C.*, 22: 554-585 (mayo, junio 1967).

acentúan más cuando los grupos que se estudian no comparten la cultura de aquellos que registraron sus acciones o que describieron su comportamiento. El trabajo de Wachtel es particularmente estimulante por su interés en utilizar el enfoque estructuralista como un medio de superar esa dificultad. El libro en conjunto es un bello ejemplo. Wachtel logra presentar un cuadro coherente y estructurado del mundo andino y su reacción a la conquista, al mismo tiempo que formula nuevas y provocativas preguntas.

Nuevas perspectivas para viejos problemas

Muchas de las nuevas orientaciones descritas hace un momento se pueden detectar en el examen de aquellos temas que por largo tiempo han atraído el interés de los historiadores que estudian la sociedad andina india de la colonia. Uno de estos temas es la demografía histórica de las poblaciones nativas, que si bien es un campo especializado en sí mismo, con sus propias técnicas e hipótesis, es también esencial para un análisis de la transformación de las sociedades nativas. Cuando va más allá del mero cómputo de las estadísticas básicas, se convierte en una parte integrante de la problemática fundamental de la historia social. Además, una gran parte del trabajo reciente acerca de las sociedades nativas durante el período colonial corresponde al campo de la demografía. Por esas razones quisiera discutir algunas de las tendencias en ese campo, particularmente en relación con aquellos aspectos de la demografía histórica que iluminan los problemas de la estructura social y de la cultura.

Las técnicas y métodos utilizados para calcular el volumen de las poblaciones del pasado han recibido considerable atención en otros estudios relacionados di-

rectamente con la demografía histórica [42]. Se han utilizado dos enfoques principales en el problema de la estimación de las poblaciones del pasado en las Américas: uno de ellos es el usado esencialmente por los arqueólogos y geógrafos, y el otro por los historiadores y demógrafos. Ambos enfoques han propuesto cálculos de las poblaciones precolombinas considerablemente más altos de los que alguna vez se pensó. La primera aproximación, que se ha utilizado particularmente cuando no existen documentos disponibles, consiste en la determinación de la capacidad de sostenimiento de una región dada en términos de las condiciones y del rendimiento del sistema agrícola que ahí se practicaba [43]. Tales estimaciones, evidentemente, no prueban que la población alcanzó realmente la capacidad de sostenimiento de un sistema agrícola dado, pero sí cuestionan algunos de los supuestos aceptados en base a los cuales se han hecho cálculos generales anteriores.

Por otro lado, los historiadores de la demografía se han interesado principalmente en la reconstrucción de la curva demográfica general de las poblaciones nativas. Hasta la fecha la mayor atención se ha concentrado en el período inmediatamente anterior y posterior a la conquista española, en un esfuerzo por calcu-

42. Woodraw W. Borah, "The Historical Demography of Latin America: Sources, Techniques, Controversies, Yields". Ponencia presentada en el International Meeting of the Society of Economic History, Bloomington Ind. September, 1968 (Mimeógrafo).

43. Ver por ejemplo, William M. Denevan, "A Cultural-Ecological view of the Former Aboriginal Settlement in the Amazon Basin, *"The Professional Geographer"*, 28: 346-351 (1966); Denevan, *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia.* Ibero-American: 48 (Berkeley, 1966); Sherbourne F. Cook, *Soil Erosion and Population in Central Mexico,* Ibero-American: 34 (Berkey, 1949); Cook, *The Historical Demography and Ecology of the Teotlalpan,* Ibero-American: 33 (Berkeley, 1949); Carl Sauer, *The Early Spanish Man* (Berkeley, 1966), discusión págs. 51-69.

lar la intensidad de la crisis demográfica provocada por la conquista. Este tema ha generado muchas polémicas debido a un conocimiento extremadamente insuficiente. Los estudios hechos por Lesley B. Simpson, Sherburne Cook y Woodraw W. Borah en México, basados en análisis intensivos y detallados de fuentes cuantitativas tales como la *Suma de Visitas* del sigio XVI, han creado un modelo para la reconstrucción de las poblaciones nativas. A pesar de eso, todavía se debate su cálculo de una población de 25 millones de personas en la sociedad precolombina del México central [44].

Los estudios hechos por Simpson, Cook y Borah en México no tienen todavía un equivalente en la zona andina, pese a que se está comenzando a trabajar en esa área. Existen algunos indicios de que la tendencia general de investigación en ese campo también mostrará una población precolombina considerablemente más densa de la que actualmente se supone. Los rasgos generales de la curva proyectada para México, una caída brusca seguida por un declive menos drástico hasta mediados del siglo XVII, y luego una lenta recuperación, también ha sido proyectada para el Perú, con la excepción fundamental de que no se llega al punto más bajo de la curva demográfica sino hasta mediados del siglo XVIII, es decir un siglo después que en Mesoamérica [45]. En el Perú la atención se ha dirigido

44. Sherburne F. Cook y Lesley B. Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Ibero-American: 31 (Berkeley, 1948); S. F. Cook y Woodraw W. Borah, *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Ibero-American: 44 (Berkeley, 1960); W. W. Borah y S. F. Cook *The Population of Central Mexico in 1548: an Analysis of the Suma de visitas de pueblos*, Ibero-American: 43 (Berkeley, 1960); Borah y Cook, The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest, Ibero-American: 45 (Berkeley, 1963).

45. Ver, George Kubler, "The Quechua in the Colonial World", *Handbook or South American Indians*, 2: 339 (Washing-

a los últimos años del período colonial y a los primeros de la República, en un esfuerzo por obtener un cuadro de las características de la población en un solo período o durante un espacio limitado de tiempo [46].

Una de las dificultades que encuentran aquellos que han tratado de reconstruir la curva demográfica de las poblaciones nativas en el Perú a escala virreinal proviene del carácter de las fuentes. Durante el período colonial, hubo pocos censos de la población india en todo el virreinato. Parte de las fuentes en las que los estudiosos han confiado resultaron ser recopilaciones constituidas a base de censos locales y provinciales llevados a cabo en períodos de tiempo ampliamente distintos [47]. Tales hechos han despertado el interés por los materiales primarios locales, en algunos casos visitas provinciales o censos de población, en otros, registros parroquiales, los cuales proveen un cuadro con-

ton, D.C.); C. T. Smith, "Despoblación de los Andes centrales en el siglo XVI", *Revista del Museo Nacional* (Lima, 1967-68); Noble David Cook, "The Indian Population of Peru, 1570-1620". (Ponencia presentada en el American Historical Association Meeting, diciembre, 1970; mimeografiado).

46. George Kubler, *The Indian Caste of Peru,* 1795-1940 (Washington, D.C., 1952). El Profesor John J. Te Paske también me ha señalado la existencia de un estudio sobre la demografía del virreinato a fines del período colonial: Gunter Vollmar, "Bevölkerungspolitik and Bevölkerungsstruktur im Vizekönegreich Peru zu Ende der Kolonialzeit (1741-1821). (Tesis doctoral, Universidad de Colonia).

47. Si bien los datos que se refieren a la población india del virreinato en 1572, 1683 y 1792 están basados claramente en censos generales de la población realizados en esos años, otras sumas generales de la población nativa, tales como aquéllas llevadas a cabo en 1586, 1628 y 1750, no pueden ser aceptadas con el mismo grado de confianza. En el caso de los censos referentes a la población india del virreinato en 1750, utilizados comúnmente por los estudiantes de demografía colonial como en el caso de Kubler en "The Quechua in the Colonial World", hay evidencia que revela que las estadísticas de 1750 son una recopilación de censos poblacionales que se extienden por un período de ochenta años aproximadamente. Ver: "Informe del Contador de Retasas en que se da noticia de todas las

tinuo de las características demográficas durante un largo período de tiempo. Noble David Cook está trabajando con las visitas provinciales en su estudio acerca de las tendencias de la población nativa en la primera mitad del período colonial. Rolando Mellafe ha decidido aplicar los métodos de la reconstitución familiar y otras formas de análisis a los registros parroquiales de la ciudad de Lima del siglo XVI. Las fuentes que permiten un análisis tan detallado no están limitadas al área urbana. Los registros parroquiales que se remontan al período colonial se pueden encontrar en muchos pueblos rurales. Billy Jean Isbell ha localizado archivos parroquiales que se remontan al siglo XVII en un pequeño pueblo serrano en la provincia de Ayacucho en el Perú.

Sin embargo, más directamente relevante al tema de este artículo es la posibilidad de utilizar las técnicas de la demografía histórica en el análisis de problemas que no están estrictamente relacionados con las tendencias demográficas. El análisis de materiales demográficos locales, como los registros parroquiales pueden ayudar a resolver preguntas que permanecen oscuras en otras fuentes. Permítanme ofrecer un ejemplo de un problema particularmente adecuado a la combinación del análisis puramente demográfico y de la historia social.

Es bien sabido que el volumen de la migración interna en el Virreinato del Perú fue enorme; no solamente los indios se encontraban en constante movimiento debido a los trabajos forzados y a la búsqueda

provincias del reino del Perú, y razón del estado actual de las revistas de ellas hasta el año de 1768", en Antonio Porlier, "Libro de cédulas, autos acordados, y otros instrumentos pertenecientes a los indios", II (1770) Manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Yale; Microfilm en la Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley.

de empleos, sino que además, la movilidad fue estimulada por el ideal andino de tener acceso a una variedad de nichos ecológicos, lo que estimulaba un patrón disperso de tenencia de la tierra. En ciertos casos algunos pueblos parecen haber compartido esencialmente la misma población. En la provincia de Huarochirí, un litigio entre sacerdotes vecinos acerca de sus feligreses reveló que muchos de los habitantes de la reducción de San Damián en el siglo XVI también se hallaban registrados en un pueblo a más de 15 millas de distancia, permaneciendo incluso mucho tiempo en otro sitio que fue reconocido como un pueblo en el siglo XIX. Cada una de estas zonas se encontraba a diferente altitud y en ellas se cultivaban distintos productos; parece que los indios migraban de un pueblo a otro, residiendo sucesivamente en cada uno de ellos durante el curso del año [48].

Si el demógrafo, que busca trazar la tendencia de la población de la zona, no conociera este patrón podría equivocarse seriamente en sus estimaciones, o por lo menos encontrarse frente a algunos fenómenos desconcertantes. Por otro lado, me interesaría conocer qué fracción de la población participaba en la migración estacional, y si con el tiempo se desarrollaba en la gente una tendencia a establecerse en un lugar o en otro, constituyendo así un patrón de pueblos separados que suplían las deficiencias de sus lugares a través del comercio y reemplazando gradualmente el modelo andino de la comunidad autosuficiente. Tales cuestiones, que son básicas para el estudio de la transformación social y económica de la sociedad andina, se pueden responder más adecuadamente con la ayuda o con las técnicas de los historiadores de la demografía.

48. "Autos promovidos por el Bachiller Melchor de Segura, 1661", Archivo Arzobispal, "Visitas de Huarochirí", Legajo I, Fols. 1-2v, 9.

La religión y la rebelión nativas son dos temas que han atraído constantemente la atención de los estudiosos de la sociedad india colonial. En el Perú, la Iglesia del siglo XVII instauró una enérgica campaña para denunciar y erradicar las prácticas religiosas nativas. Los archivos eclesiásticos contienen una riqueza de datos acerca de la religión nativa. Charles Gibson muestra que aunque la iglesia en Nueva España no reconoció plenamente la persistencia de las creencias y prácticas religiosas, se han encontrado ahí también registros de idolatrías [49]. Desde comienzos de este siglo, los estudiosos han publicado descripciones de las actitudes y prácticas de la religión nativa colonial y han tratado de evaluarlas [50]. Académicos jóvenes, incluyendo a Nancy Gilmer, Pierre Duviols, Franklin Pease y Luis Millones han continuado esta tradición, dedicando sus esfuerzos al examen de las creencias y ceremonias nativas [51].

Se ha progresado en el delineamiento de algunos aspectos del sistema de creencias nativas. Este mate-

49. Gibson, *Aztecs*, 101.

50. Entre las primeras publicaciones importantes acerca de materiales de fuentes se encuentran: Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría en el Perú* (Lima, 1920), recientemente traducida al inglés por L. Clark Keating bajo el título de: *The Extirpation of Idolatry in Peru* (Lexington, Kentucky, 1968); los informes de Francisco de Avila y de otros clérigos que trabajaban en la región de Huarochirí, publicados en varias fuentes y recientemente recopilados y reeditados en *Dioses y hombres de Huarochirí*, 241-266; Carlos A. Romero, "Idolatrías de los Indios Huachos y Yauyos", *Revista Histórica*, VI. ent. 2, 180-197 (Lima, 1918); Pedro de Villagómez, Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima (1649), (Lima, 1919).

51. Nancy Caldwell Gilmer, "Huarochirí in the Seventeenth century; the persistence of native religion in colonial Peru". (Tesis de maestría inédita, Berkeley, 1952); Franklin Pease, "Una visita al obispado de Charcas (1590)", *Humanidades*, Nº 3 (Lima, 1970); Pierre Duviols, "Estudios bibliográficos de Francisco de Avila", en *Dioses y hombres de Huarochirí*, 218-237; Duviols, "Un inédito de Cristóbal de Albornoz", *Journal de la So-*

rial puede ser utilizado también en muchas otras formas. Un examen de las creencias y ceremonias nativas en relación con otros aspectos de la cultura y de la estructura social, puede iluminar no sólo la persistencia y la transformación de tal religión, sino también los mecanismos de la estructura social y política y su transformación bajo el régimen colonial. Las acusaciones por brujerías incluidas en los materiales sobre idolatría, sugieren la posibilidad de utilizar estas fuentes para conocer los orígenes de los conflictos dentro de las comunidades nativas. Los estudios antropológicos de la función social de la ceremonia y la brujería insinúan preguntas fascinantes en términos de tales datos. La investigación histórica acerca de la brujería en otras zonas indica que no es en vano esperar que los registros históricos puedan proporcionar si no un análisis detallado y completo (como el que un antropólogo sensible puede desarrollar si trabaja con informantes vivos), al menos un material suficiente para investigar los mecanismos y las tensiones de las estructuras sociales [52].

Los movimientos milenaristas frecuentemente proveen evidencias de que las creencias en el más allá pueden tener fuertes implicaciones políticas. Un exa-

ciété des Americanistes, 56: 7-39 (París, 1976); Luis Millones, "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy", *Revista Peruana de Cultura*, 3: 134-140 (Lima, 1964); Millones, "Introducción al estudio de las idolatrías", *Aportes*, 4: 47-48 (París, abril, 1967); Millones, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy* (Cuernavaca, México, 1971).

52. Para un ejemplo del análisis de la relación entre la estructura social y el rito en la literatura antropológica, ver: Víctor W. Turner, *The Forest of Symbols* (N. Y. e Ithaca, 1967). Acerca de la brujería, ver: Mary Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations* (Londres, 1970), que contiene una introducción teórica al tema; y, para un ejemplo del análisis histórico de la brujería en la cultura europea, Alan Mac Farlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (N. Y. y Londres, 1970).

men de estos movimientos, que por lo general asumen la forma de revueltas, y que dejan en los registros de las cortes coloniales una rica documentación, puede proporcionar una visión considerable sobre la estructura de la autoridad y del poder en la sociedad nativa, al igual que sobre la respuesta cultural al régimen colonial [53]. El movimiento milenarista de 1565 en el Perú ha sido examinado por varios estudiosos [54]. Otro caso, la revuelta de los Chiapas en 1712, revela la íntima relación entre los movimientos religiosos y la organización política. Herbert Klein, basando su análisis en los registros judiciales de los rebeldes nativos, muestra que la revuelta encendida por las averiguaciones del obispo local sobre las prácticas religiosas nativas, fue encabezada por la élite tradicional que mantuvo un firme control sobre los "profetas" del movimiento [55]. A base de su reconstrucción de las estructuras sociales nativas, Edward Calnek fue capaz de ir más lejos. Por medio de su monopolio del poder religioso, la élite tradicional mantuvo su posición de autoridad en la sociedad nativa, aunque su abierto control político fue limitado por las autoridades españolas. La élite controlaba el calendario de ritos en base al cual se le asignaba al individuo sus *nahuals* o deidades patronales. Los *na-*

53. Existe una extensa literatura acerca de los movimientos milenaristas. Para un examen de la literatura sobre uno de los aspectos más estudiados de estos movimientos y de un ensayo teórico muy útil, ver Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, 2ª edic., (N. Y., 1968). Para una colección de ensayos sobre una variedad de períodos y de regiones, ver Silvia L. Thrupp, ed., *Millenial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movement* (N. Y, 1970).

54. Wachtel, "Vision des vaincus", Part. III, *et passim;* Wachtel, "Structuralisme et histoire, à propos de l'organisation sociale de Cuzco", *Annales, E. S. C.*, 21, Nº 1 (enero-febrero, 1966) pág. 71-94; Millones, "Un movimiento nativista".

55. Klein, "Peasant Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712", *Pacific Historical Review*, 35: 247-264 (agosto, 1966).

huals determinaban el poder de un individuo para causar o resistir un daño, y este control hizo posible que la élite monopolizara los *nahuals* más poderosos y mantuviera su control social mediante la amenaza de la brujería. El ataque de la Iglesia a las prácticas y creencias religiosas nativas era por tanto un ataque directo a la base de poder de la élite tradicional [56].

En el área andina, Nathan Wachtel también buscó aislar aquellos elementos de la sociedad nativa, en este caso sistemas de creencias, que contribuyeron al desarrollo de un movimiento de resistencia india. Como parte de su análisis del modelo estructuralista de la sociedad inca construido por R. T. Zuidema. Wachtel examinó el movimiento milenarista nativo que arrasó los Andes en 1565 [57]. Las formas en que la sociedad inca percibió el mundo, las estructuras de significados incorporadas a esta cultura, no fueron borradas por la conquista, y Wachtel sugiere que estas categorías tradicionales fueron utilizadas en 1565 en un contexto y con un significado totalmente nuevos: una revuelta en contra de los españoles a la manera de los conocidos cultos de cargo de la Melanesia contemporánea.

Una antología reciente del mesianismo andino, editada por Juan Ossio, proporciona una buena selección de algunos de los mejores trabajos hechos hasta la fecha sobre el contenido social y socio-político de las tradiciones míticas y mesiánicas andinas [58]. A partir de la inclusión en el volumen mencionado de estudios acerca de la tradición mesiánica en el siglo XVI, y de ejemplos contemporáneos de mitos y tradiciones recopilados en diversas regiones del Perú, Ossio formula algunas preguntas importantes y proporciona los

56. Calnek, "Highland Chiapas", esp. 65-71.
57. "Structuralisme et histoire".
58. Juan M. Ossio A., ed., *Ideología mesiánica del mundo andino* (Lima, 1973).

datos iniciales que nos permiten plantear posibles líneas de investigación para responder a esas preguntas.

El problema del significado de la experiencia colonial para los miembros de la sociedad nativa me atrajo nuevamente al leer los relatos contemporáneos y los estudios de las tradiciones del siglo XVI. La memoria del Imperio Inca y de la conquista española permanece vívida en los mitos e historias locales. Los cuatro siglos y medio que han pasado desde la conquista española virtualmente constituyen una laguna en la memoria popular. En un mito proveniente de las barriadas de Lima, recopilado por Raúl León Caparó, la Guerra del Pacífico es recordada como un evento lejano, mientras que en otro, los siglos desde el período incaico hasta el presente son resumidos de la siguiente forma:

> "En este año únicamente la Fuerza Armada. Solamente Velasco recorre el mundo. Todo lo pertenece, está bajo su poder, mando, manejo. Para él se trabaja nomás. En la antigüedad no fue así. Posteriormente entraron los Prado. Cuentan que ayudaron no bien" [59].

Tal amnesia, que erradica la historia de la resistencia y de la rebelión junto con la opresión y la sumisión, es parte de la dinámica a través de la cual los grupos dominantes controlan una población subordinada. Esta misma dinámica hace extremadamente difícil el forjar una nación integrada. Como lo atestiguan los mitos, aún quedan dos historias distintas, dos tradiciones y dos identidades en el Perú. Esto no es el resultado del trauma de la conquista española sino más bien de la larga duración, de la relación día a día entre los

59. Raúl León Caparó, "La mitología andina en una barriada de Lima", en Ossio, *Ideología mesiánica*, p. 345, material citado p. 349.

indios y los europeos. Estas relaciones se encuentran reveladas en materiales como los sermones predicados a los indios, las confesiones, los patrones de educación y cultura, y, en años recientes, en los modelos de funciones y expectativas presentados en la educación existente. Los datos disponibles para investigar tales problemas son fragmentarios, pero ellos existen y nos pueden proporcionar una comprensión más clara de la opresión cultural, que es a su vez un aspecto principal del control colonial y de la experiencia colonial.

El ciclo de las revueltas indias, que empezó a mediados del siglo XVII en el Perú y que culminó con la gran revuelta dirigida por Tupac Amaru II, también puede ser analizado en términos de los factores culturales que contribuyeron al desarrollo de las rebeliones planeadas y dirigidas [60]. La evidencia que se tiene hasta la fecha sobre estos movimientos no revela la presencia de elementos milenaristas; parece que fueron abiertamente políticos, con poca o ninguna connotación religiosa. Ellos siguieron a una protesta considerable de parte de la élite nativa en contra de los abusos de las autoridades coloniales; basándose en aquella evidencia y en algunos de los pronunciamientos de Tupac Amaru II, que postulaban el fin del mal gobierno, las revueltas indias han sido presentadas tradicionalmente como movimientos en contra del gobierno colonial, y, por extensión, como precursoras del movimiento por la Independencia de la Corona española [61]. Tal presentación es facilitada por el hecho de que en los documentos coloniales, el término "español" equivale esen-

60. Las revueltas planeadas se distinguen aquí de las peleas localizadas y de los brotes más o menos espontáneos, que son una parte constante tanto de la sociedad rural como de la urbana durante el período colonial.

61. Ver: para ejemplo, Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana* (Buenos Aires, 1957); Carlos Daniel Valcárcel, *La rebelión de Túpac Amaru* (México, 1947).

cialmente al de "blanco", y la sociedad colonial es descrita como compuesta por españoles, mestizos, negros e indios, además de otros grupos mixtos adicionales de menor tamaño. La distinción entre los nacidos en España y los españoles americanos que son miembros de la sociedad blanca o europea —*los criollos*— se limita generalmente a los materiales relacionados directamente con las tensiones entre la burocracia española y la élite colonial nacida en América.

Estos diversos significados del término "español", según el contexto en el que la palabra aparece, hace difícil el especificar, sin mayor investigación, cual fue el preciso significado de la oposición de los indios rebeldes a los "españoles"; sin embargo existen considerables indicios que señalan que los indios distinguieron poco entre las autoridades coloniales españolas y las criollas que después conducirían al movimiento por la Independencia de España. Objetivamente, había poca razón para que los indios estableciesen esta diferencia ya que criollos y españoles compartían esencialmente las mismas actitudes hacia los indios. Para el corregidor o para el sacerdote nacidos en España, o para el hacendado o minero nacidos en la colonia, el indio era básicamente una fuente de trabajo y de ganancias. Cuando en 1750 los indios rebeldes de la provincia de Huarochirí pidieron a los pobladores que se levantasen contra los españoles y que se uniesen a ellos en nombre de su "sangre" y de su "nación", el término "español", en el contexto de sus acciones durante la revuelta, se refiere a todos los miembros de la sociedad europea o blanca, sin importar su verdadero lugar de nacimiento [62].

62. Sebastián Franco de Melo, "Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí, y su pacificación, escrito por... Pachachaca, 20 de octubre de 1761", (Manuscrito inédito en el Museo Mitre, Buenos Aires, Mss. colección, Arm. B. C. 19, P. 1, Nº de orden 4, fols. 17v-18).

Otras teorías acerca de la naturaleza de las revueltas indias sostienen que los indios esencialmente se consideraban como oprimidos por todos los miembros de la sociedad europea blanca. John H. Rowe, en un estudio sobre la élite india y su relación con las revueltas del siglo XVIII, concluyó que estas últimas eran la expresión y el producto de un concepto de nacionalimo inca que se desarrolló en la élite nativa [63]. Existe una considerable evidencia de que los grupos más privilegiados de la sociedad andina, no sólo la élite sino también los artesanos indios, al igual que otros residentes de los centros urbanos, desarrollaron en el siglo XVIII una percepción de sí mismos como distintos de y en oposición a los miembros de la sociedad europea. Un estudio cuidadoso de los indios urbanos, sus campos de asociación y de referencia, sus lazos matrimoniales, sus filiaciones sociales y ocupacionales, sus actitudes y valores, nos permitiría determinar la idea que desarrollaron acerca de su propia cultura y, por consiguiente, la relación que ella tuvo con la participación de los indios en las revueltas.

Sin embargo, un estudio de las quejas y de los objetivos de los líderes rebeldes no nos permite conocer necesariamente el porqué las masas indias se unieron a ellos. Indudablemente, la tremenda explotación contribuyó fuertemente a su deseo de levantarse en contra de las autoridades españolas; un mejor conocimiento de las variaciones en el grado y tipo de explotación sería de gran valor para analizar las revueltas nativas [64]. Se ha sugerido que el grado de explotación en Nueva España en el siglo XVIII era considerablemente

63. Rowe, "Movimiento nacional inca".

64. Para una sugestiva discusión de la relación entre las fluctuaciones económicas y la revuelta, ver Ernest Labrousse, "1848, 1830, 1789, trois dates dans l'histoire de la France moderne", *Actes du Congrés de Histoire de la Révolution de 1848* (París, 1948).

menor que en el Perú; si así fuera, ello ayudaría a explicar el porqué hubo un mayor número de revueltas en los últimos tiempos del virreinato. Una nueva sugerencia ha sido formulada por Nathan Wachtel, quien ha señalado que los temas milenaristas también son mucho más frecuentes en el folklore andino que en el mesoamericano[65]. El contenido de los temas milenaristas puede referirse esencialmente al más allá, pero como lo ha demostrado la literatura acerca de los cultos de cargo, la redención prometida también puede ser considerada como "aquí y ahora". Los mensajes escritos que proclamaban la revuelta en términos abiertamente políticos, fueron redactados por sus líderes y estuvieron claramente dirigidos a una audiencia alfabetizada. John H. Rowe ha sugerido que pueden haber existido diferencias sustanciales en la naturaleza del mensaje y de los objetivos expresados en las llamadas a las revueltas que se dirigieron al campesinado rural indio[66]. Las reivindicaciones del campesinado andino pueden haber sido traducidas en términos de tradiciones milenaristas, y ellas quizás pueden haber formado parte del llamado que hicieron los dirigentes a los campesinos. En cualquier caso, es cada vez más clara la importancia de delimitar cuidadosamente los diversos grupos sociales que participaron en las revueltas del siglo XVIII. En estos movimientos, la élite india se unió al campesinado indio; el artesano urbano aculturado se unió a los miembros de las comunidades rurales. A fin de obtener una idea más precisa del origen y de la desintegración de estas rebeliones, debemos conocer mejor las condiciones, actitudes y propósitos que condujeron a los miembros de los distintos

65. Wachtel, "La vision des vaincus: la conquête espagnole dans le folklore indigène", *Annales*, E. S. C., 22: 554-585 (mayo-junio, 1967).

66. Rowe, (comunicación personal).

grupos a considerarse hermanos entre sí o aliados en contra de un enemigo común.

Oscar Cornblit señaló que la revuelta de 1780 fue una insurrección ampliamente extendida que unió a muchos grupos con propósitos diversos[67]. Además de la variedad de reivindicaciones y objetivos, que constituyeron una base para la alianza de los distintos grupos de la sociedad india, el levantamiento fue apoyado por muchos miembros de la sociedad europea, quienes se sentían oprimidos y menospreciados por la política de la burocracia colonial. Cornblit señala que en zonas como en Oruro, por lo menos una fracción significativa de la élite local, constreñida por una situación económica declinante y por las demandas crecientes de la burocracia limeña, optó por aliarse con las clases inferiores, las masas urbanas y los pobladores rurales indios, en un desesperado esfuerzo por defender su posición. Las reivindicaciones y objetivos específicos de aquellos grupos sólo se hallaban marginalmente relacionados con los propios intereses de los indios.

La alianza entre las masas indias y la élite provincial se da también en revueltas más localizadas y de corta duración, como en Huánuco en 1810 y en el Cuzco en 1814. Si la élite provincial era frágil en 1780, lo fue aún más en 1810 y en 1814 y al momento de la Independencia política, decidió que podía defender mejor su situación aliándose con la élite de Lima, la ciudad que fue una vez la sede de la burocracia colonial pero que era ahora la capital del nuevo estado independiente. La organización política del Perú después de la Independencia se basó esencialmente en las alianzas de la élite provincial con la de Lima. Es ya evidente que las revueltas del período entre 1780 y

67. Oscar Cornblit, "Society and Mass Rebellion in Eighteenth Century Peru and Bolivia", Latin American Affairs, St. Antony's Papers, Nº 22, ed. Raymond Carr (Oxford, 1970) 9-44.

1815, mucho más que las revueltas de los períodos anteriores, no pueden considerarse como movimientos unitarios. Eran altamente complejas. Los debates sostenidos en torno al problema de si estas rebeliones fueron o no ejemplos del nacionalismo indio o del nacionalismo "colonial" anti-español, en función de si opusieron resistencia hacia todos los miembros de la sociedad europea o hacia España, de hecho ignoran la posibilidad de que todas estas actitudes hayan estado presentes en los diferentes grupos que participaron en estos movimientos. Un análisis de las revueltas del período comprendido entre 1780 y 1815, de los múltiples grupos, de las alianzas y objetivos entrecruzados, puede posibilitar una mejor percepción de las estructuras cambiantes tanto de la sociedad india como de la europea, e iluminar la estructura social del nuevo Estado peruano independiente.

Habiendo explorado el contorno de la sociedad y regresado al análisis de la sociedad mayor, concluiré formulando algunas preguntas adicionales cuya respuesta requiere el examen de la sociedad colonial en su conjunto. La historia de la sociedad colonial no es sólo la historia del trasplante de las estructuras culturales y sociales nativas. Es también la historia del desarrollo de nuevas tradiciones culturales y de nuevos grupos sociales como consecuencia de la interacción de ambas sociedades. Permítanme ilustrar esta afirmación considerando al indio en el contexto de dos tópicos familiares: el desarrollo de la sociedad colonial urbana y el sistema colonial de estratificación social.

La sociedad urbana colonial es comúnmente considerada como una sociedad europea, a pesar de la reconocida importancia de la migración india a las ciudades y del crecimiento de una considerable población urbana nativa. Los residentes indios de las ciudades, se dice, fueron "aculturados" y adoptaron las costum-

bres y actitudes españolas. Esta conclusión se sostiene con una gran cantidad de pruebas. A pesar de las normas legales, la población india y española de los centros urbanos se hallaban cada vez más entremezclados a lo largo del período colonial [68].

Aunque la evidencia existe, me es difícil creer que los indios que migraron a Lima se integraron totalmente a la sociedad europea. La participación activa, y en muchos casos el liderazgo de los indios urbanos de Lima en las rebeliones nativas, indica que muchos de ellos, a pesar de su aparente semejanza externa con sus vecinos urbanos europeos, se consideraban como indios, una categoría diferente y cada vez más opuesta a la europea. Aun no hay evidencia de que los indios urbanos en la ciudad de México planearon rebelarse; si no lo hicieron, debemos buscar diferencias en las condiciones y en la cultura urbana de los migrantes a los principales centros urbanos de ambos virreinatos.

En sí mismo el concepto de aculturación puede ser demasiado vasto para una comprensión adecuada del desarrollo de la complicada organización social y cultural de las ciudades. En lugar de considerar la eliminación de las tradiciones indias en favor de las de los europeos, podríamos examinar cuidadosamente los patrones cambiantes de la organización social y cultural entre los indios y otros grupos migrantes a las ciudades. Sólo entonces se puede saber si es posible describir ese proceso como el que convirtió a los indios en

68. Gibson, *Aztecs*, 376-377. Las fuentes documentales del Perú indican que se puede hacer la misma observación para la ciudad de Lima. Para evidencia de la "aculturación" de los indios urbanos en Lima, ver Emilio Harth-Terré, "On the discovery of documents which reveal the Negro slave trade among the lower-class Indians during the viceregal government in Perú". (Artículo, Lima, 1961); Harth-Terré, "Cauces de españolización de la sociedad indio-peruana de Lima virreinal". (Artículo, Lima, 1964) Spalding, "Indian Rural Society", 218-221.

algo similar a los residentes europeos o españoles americanos de las ciudades, o si es necesario reconocer el desarrollo de diversas tradiciones urbanas, con significativas diferencias entre ellas [69].

Los patrones coloniales de estratificación social y, en particular, la relación entre raza y clase en la sociedad colonial es otro tópico en el cual indios y españoles deben ser examinados en términos mutuos. La reglamentación colonial reconoció una variedad de categorías raciales basadas en la pertenencia de sus miembros a grupos definidos como indio, negro, europeo, o a los que resultaron de las combinaciones de los grupos mencionados. Los estudiosos han buscado reconstruir las cambiantes proporciones de estos grupos raciales o cuasi-raciales en la sociedad colonial, pero la cuestión fundamental es conocer el significado de estas estadísticas [70]. Por ejemplo, el crecimiento del grupo mestizo no es ciertamente sólo un índice del grado de hibridación entre el español y el indio; además, si bien estas categorías se encuentran íntimamente ligadas a factores económicos y sociales, ellas no se definen únicamente por tales criterios. ¿Qué era un indio? Las autoridades españolas definían a un indio como el descendiente de padres indios, señalado como tal en los registros parroquiales al momento del nacimiento. Pero un indio era también una persona que podía ser reconocida por ciertas características en el vestido y costumbres, que hablaba un idioma diferen-

69. Hay abundante información documental acerca de la población india de Lima incluyendo algunas visitas detalladas acerca de la población nativa urbana. Una reciente publicación de gran valor de tal visita es la de Noble David Cook, ed., *Padrón de los Indios de Lima en 1613* (Lima, 1968).

70. La literatura sobre las distinciones raciales o cuasi-raciales en la sociedad colonial es voluminosa; para una discusión reciente que incluye una bibliografía extensa acerca de la literatura, ver: Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston, 1967).

te, que vivía en una comunidad nativa y, sobre todo, que pagaba tributo. En el Perú, además, era la persona disponible para el trabajo de la mita. Económica y socialmente, el grupo definido como indio se encontraba en el último escalón de la sociedad colonial, y sus miembros recibían la más baja remuneración social y económica por su trabajo. ¿Pero qué se conoce de la élite india, de los miembros de familias definidas como nobles, por consiguientes libres de la mayoría de gravámenes impuestos a los otros miembros de la sociedad nativa, y que disfrutaban a menudo de una considerable fortuna? ¿Qué se conoce de los artesanos indios de las ciudades, quiénes casi no presentaban ninguna de las características definidas como indias por la sociedad, pese a que este grupo estaba legalmente registrado como indio?

Se ha dicho que la sociedad colonial se desplazó de un modelo de "casta", en el que las oportunidades sociales y económicas de los individuos dependían de su pertenencia a un determinado grupo racial en virtud de su nacimiento, hacia un modelo de clase en el cual las designaciones raciales fueron poco más que definiciones de grupos socio-económicos. Esta hipótesis nace de la fuerte tendencia a basar los análisis de la estratificación social colonial en disposiciones legales que especifican los privilegios y restricciones de los grupos raciales. Después de analizar mis datos en términos de cada uno de estos modelos y de una combinación de ambos, he concluido que sería más útil concebir la sociedad colonial en términos de jerarquías múltiples, basadas en diversos criterios de rango social que se hallan interrelacionados, pero que están lejos de ser idénticos. Una vez que se separen los diversos criterios, será posible adquirir una idea más clara de su significado para los individuos en la sociedad colonial, de cómo los criterios que ubicaban a una persona en

una determinada jerarquía podían, o no, ser utilizados para modificar o cambiar su posición. Pienso que tales datos nos ayudarían no solamente a redefinir nuestros conceptos sobre la estratificación de la sociedad colonial, sino también a conocer los mecanismos de la transformación del concepto de raza y su relación con los cambios estructurales de la sociedad entera.

En conclusión, cada vez adquirimos una mayor conciencia de que los datos disponibles para el estudio de la sociedad colonial son extremadamente ricos y las posibilidades que brindan son mucho mayores de lo que una vez se pensó. En el estudio de las sociedades nativas, el reexamen de muchas fuentes tradicionales bajo una nueva perspectiva y el estudio cuidadoso de datos previamente poco utilizados, han permitido una comprensión mucho más profunda de la cultura y de la estructura social de aquellas sociedades. El reconocimiento de la importancia de la especificidad y la atención cuidadosa a la riqueza de datos contenida en las fuentes, han llevado al cuestionamiento de muchos supuestos aceptados y han abierto el camino a nuevas hipótesis. Sin embargo, es igualmente importante el creciente interés por la teoría de la estructura social y cultural desarrollada desde la década de 1930 por los antropólogos e historiadores que trabajaban en áreas distintas. La interacción continua entre la atención cuidadosa y la sensibilidad a la riqueza de los datos de nuestras fuentes, así como las hipótesis refinadas y modelos enriquecidos por los datos, promete el aumento considerable no sólo de nuestra información del pasado, sino también, y esto es lo más importante de nuestra comprensión de este pasado.

Bibliografía

AVILA, Francisco de

1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí,* narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598?) y traducida por José María Arguedas. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ARRIAGA, Pablo José

1968 *Extirpación de la idolatría en el Perú, 1920.* The Extirpation in Peru, traducción: L. Clark Keating Lexington, Kentucky.

BASTO GIRON, Luis J.

1954 "Las mitas de Huamanga y Huancavelica". *Perú Indígena,* Nº 13, págs. 2-28. Lima.

BAUDIN, Luis

1928 *L'Empire Socialiste des Inka,* Paris.

BLOCH, Marc

1960 *Feudal Society.* Chicago.

BORAH, Woodraw W.

1943 *Silk Raising in New Spain in the Sixteenth Century.* Ibero-Americana: 20, Berkeley y Los Angeles.

1951 *New Spain's Century of Depression.* Ibero-Americana: 35, Berkeley y Los Angeles.

1960 *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610* Ibero-Americana: 44, Berkeley y Los Angeles.

1968 "The Historical Demography of Latin America: Sources, Techniques, Controversies, Yields". Ponencia presentada en el International Meetings of the Society of Economic History, Bloomington, Indiana, setiembre. (Mimeografiado).

BRAUDEL, Fernand

1958 "Histoire et sciences sociales: la longue durée". *Annales E. S. C.* Vol. 13, Nº IV, (octubre-diciembre) 725-753.

1966 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2ª edición rev. 2 vols. París.

CALNEK, Edward E.

1962 "Highland Chiapas Before the Spanish Conquest". Tesis doctoral inédita, Univ. de Chicago.

CLINE, Howard

1964 "The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577-1586". *Hispanic American Historical Review*, 44: 370-374.

COHN, Bernard S.

1970 "Society and Social Change Under the Raj". *South Asian Review*, vol. 4, Nº 1, (octubre).

COOK, Noble David

1968 *Padrón de los indios de Lima en 1613*, Lima.

1970 "The Indian Population of Peru, 1570-1620". Ponencia presentada en el Congreso de American Historical Association, diciembre. (Mimeografiado).

COOK, Sherburne F.

1949 *The Historical Demography and Ecology of the Teotlalpan.* Ibero-Americana: 33, Berkeley y Los Angeles.

1949 Soil Erosion and Population in Central Mexico, Ibero-Americana: 34, Berkeley y Los Angeles.

1960 *The Population of Central Mexico in 1548: an Analysis of the Suma de Visitas de Pueblos.* Ibero-Americana: 43, Berkeley y Los Angeles.

1963 The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest. Ibero-Americana: 45, Berkeley y Los Angeles.

CORNBLIT, Oscar

1970 "Society and Mass Rebellion in Eighteenth-Century Peru and Bolivia", *Latin American Affairs, St. Antony's Papers*, N 22, ed. Raymond Carr, Oxford, Imprenta de la Univ. de Oxford, 9-44.

DAUMARD, Adeline

1965 "Données économiques et histoire sociale", *Revue Economique*, 1: 62-85 (enero).

DENEVAN, William M.

1966 *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia.* Ibero-Americana: 48, Berkeley y Los Angeles.

1966 "A Cultural-Ecological View of the Former Aboriginal Settlement in the Amazon Basin". *The Professional Geographer,* 28: 346-351.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito... en el año 1567.* Lima.

DOUGLAS, Mary

1970 *Witchcraft Confessions and Accusations,* Londres.

DUNBAR TEMPLE, Ella

1938 "La descendencia de Huayna Capac". *Revista Histórica,* Vol. II ent. I-II, págs. 93-165; ent. III, págs. 284-323. Vol. 13, págs. 31-77. Lima.

1948 "Don Carlos Inca", *Revista Histórica.* Vol. 7: 134-177. Lima.

1949-49 "El linaje incaico durante la dominación española: los Sahuaraura". *Revista Histórica,* 18: ent. I: págs. 45-77. Lima.

DUVIOLS, Pierre

1966 "Estudio bio-bibliográfico de Francisco de Avila". *Dioses y Hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598),* traducción de José María Arguedas; 218-237. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz", *Journal de la Société des Americanistes.* 56: 7-39.

1971 *La lutte contre les réligions autochtones dans le Pérou Colonial.* Lima: Institut Français d'Etudes Andines.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1960 "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú". *Anuario de Estudios Americanos,* 17: 183-300.

1967 "El primer informe etnológico sobre Cajamarca, año de 1540". *Revista Peruana de Cultura,* 11-12: 5-41.

EVAN-PRITCHARD, E. E.

1940 *The Nuer.* Oxford.

FIRTH, Raymond

1931 *We, the Tikopia.* Londres.

FORTES, Meyer

1945 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* Oxford.

1949 *The Web of Kinship among the Tallensi,* Oxford.

GEERTZ, Clifford

1966 "Religion as a Cultural System". Michael Banton, ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* Londres.

GIBSON, Charles

1952 *Tlaxcala in the Sixteenth Century,* New Haven.

1959-60 "The Aztec Aristocracy in Colonial Mexico". *Comparative Studies in Society and History,* 2: 169-196.

1964 *The Aztecs Under Spanish Rule.* Stanford.

GILMER, Nancy Caldwell

1952 "Huarochirí in the Seventheen Century: The persistence of Native Religion in Colonial Peru". Tesis de maestría, inédita. Universidad de California, Berkeley.

HARTH-TERRE, Emilio

1961 "On the Discovery of Documents which Reveal the Negro Slave Trade among the Lower-Class Indians during the Viceregal Government in Peru". Boletín, Lima.

1964 "Cauces de españolización en la sociedad indio-peruana de Lima virreinal". *Boletín,* Lima.

JARA, Alvaro

1966 *Tres ensayos sobre economía minera hispanoamericana.* Santiago de Chile.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marco

1881-1898 Ed. *Relaciones geográficas de Indias.* 4 vols. Madrid.

KIRCHOFF, Paul

1949 "The Social and Political Organization of the Andean Peoples". *Handbook of South American Indians,* 5: 293-311, Washington, D.C.

KLEIN, Herbert

1966 "Peasant Communities in Revolt: the Tzeltal Republic of 1712". *Pacific Historical Review,* 35: 247-264 (agosto).

KUBLER, George

1946 "The Quechua in the Colonial World", *Handbook of South American Indians,* 2: 331-41, Washington, D.C.

1952 *The Indian Caste of Peru,* 1795-1940. Washington, D.C.

LABROUSSE, Ernest

1944 "La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la Révolution", Paris.

1948 "1848, 1830, 1789; trois dates dans l'histoire de la France moderne". *Actes du Congrés de l'Histoire de la Révolution de 1948,* Paris.

1969 "1848, 1830, 1789; How Revolutions are Born". *Essays in European Economic History,* ed. F. Crouzet, W. H. Chaloner y W. M. Stern, 1-14, Londres.

LEROY LADURIE, Emmanuel

1966 "Les paysans de Languedoc", 2 vols. París.

1967 *Histoire du climat depuis l'an 1000.* París.

LEWIN, Boleslao

1957 *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la emancipación americana.* Buenos Aires.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1949 *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII.* Sevilla.

1957 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias.* Madrid.

MACFARLANE, Alan D. J.

1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study.* N. Y. y Londres.

MELLAFE, Rolando

1965 "La significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI, *Historia y Cultura,* 1: 65-113.

MILLONES, Luis

1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy". *Revista Peruana de Cultura,* 3: 134-140.

1967 "Introducción al estudio de las idolatrías." *Apuntes,* 4: 47-82 (abril).

1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy,* Cuernavaca.

MIRANDA, José

1941-46 "La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial de Nueva España (1525-1531). *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* 2: 421-462.

1952 *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI.* México.

MORNER, Magnus

1967 *Race Mixture in the History of Latin America.* Boston.

MURRA, John V.

1956 "The Economic Organization of the Inca State". Tesis doctoral, inédita, Universidad de Chicago.

1961 "Social Structural and Economic Themes in Andean Ethnohistory". *Anthropological Quarterly,* 34: 48-55 (abril).

1962 "An Archaeological 'Restudy' of an Andean Ethnohistorical Account". *American Antiquity*, 28: 1-4 (julio).

1966 "New Data on Retainer and Servile Population in Tawantinsuyu". *Actas y memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, 2: 35-45, Sevilla.

1968 "An Aymara Kingdom in 1567". *Ethnohistory*, 15: 115-151.

1970 "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory". *Latin American Research Review*, 5: 3-36 (Primavera).

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

1955-1961 "Visita por... del repartimiento de los Yachas de Juan Sánchez Falcón (1562)". *Revista del Archivo Nacional del Perú*, vols. 19-24.

1967 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. I, Huánuco.

OSSIO, A. Juan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ed. Ignacio Prado Pastor.

PEASE, Franklin

1970 "Una visita al obispado de Charcas "1590". *Humanidades*, Nº 3, Lima.

PHELAN, John Leddy

1959 *The Hispanization of the Philippines*. Madison.

1967 *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*. Madison.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1965 *Structure and Function in Primitive Society*, N. Y.

RICARD, Robert

1933 La *"conquête spirituelle" du Mexique*. París.

RODRIGUEZ CRESPO, Pedro

1965 "Sobre parentescos de los oidores con los grupos superiores de la sociedad limeña (a comienzos del siglo XVII)". *Mercurio Peruano*, Nº 447-450: 3-15, Lima.

ROMERO, Carlos A.

1918 "Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos". *Revista Histórica*, vol. VI, ent. 2: 180-197. Lima.

ROWE, John H.

1951 "Colonial Portraits of Inca Nobles". *The Civilization of Ancient America: Proceedings of the XXIX International Congress of Americanists*. Ed. Sol-Tax 1: 258-268. Chicago.

"Inca Culture at the Times of the Spanish Conquest". *Handbook of South American Indians,* 2: 183-330. Washington, D.C.

1955 "Movimiento nacional inca del siglo XVIII". *Revista Universitaria del Cuzco,* Nº 107, 2º semestre, 3-33, 1954.

1957 "The Incas Under Spanish Colonial Institutions". *Hispanic American Historical Review,* 37: 155-199. Mayo.

1961 "The Chronology of Inca Wooden Cups". *Essays in Pre-Columbian Art. and Archaeology,* 317-341 (Cambridge, Mass).

SAUER, Carl

1966 *The Early Spanish Man,* Berkeley y Los Angeles.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

1964 *Los obrajes en el virreinato del Perú.* Lima.

SIMPSON, Lesley B.

1948 The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century. Ibero-Americana: 31, Berkeley y Los Angeles.

SMITH, C. T.

1969 "Despoblación de los Andes centrales en el siglo XVI", *Revista del Museo Nacional,* Tomo XXXV: 77-91.

SPALDING, Karen

1967 "Indian Rural Society in Colonial Perú: The example of Huarochiri". Tesis doctoral inédita, Univ. de California, Berkeley.

1970 "Social Climbers: Changing Patterns of Mobility Among the Indians of Colonial Peru". *Hispanic American Historical Review,* 50: 645-664. Noviembre.

1973 "Kurakas and Commerce: a Chapter in the Evolution of Andean Society". *Hispanic American Historical Review,* 53: 4 (noviembre). 581-599.

THRUPP, Sylvia L.

1970 Ed. *Millenial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements,* N. Y.

TURNER ,Victor M.

1967 *The Forest of Symbols,* Ithaca y N. Y.

VALCARCEL, Carlos Daniel

1947 *La rebelión de Tupac Amaru.* México.

VILLAGOMEZ, Pedro de

1919 Exhortaciones e instrucciones acerca de los indios del Arzobispado de Lima (1649), Lima.

VOLLMAR, Günter

"Bevolkerungspolitik und Bevolkerungsstruktur im Vizekonegreich Peru zu Ende der Kolonialzeit (1741-1821), Tesis doctoral, Univ. de Colonia.

WACHTEL, Nathan

1966 "Structuralisme et histoire: à propos de l'organisation sociale de Cuzco, *Annales, E. S. C.*, 21: 71-94 (enero-febrero).

1967 "La vision de vaincus: la conquête espagnole dans le folklore indigène". *Annales, E. S. C.*, 22: 554-585. (mayo-junio).

1971 "La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole". París, Editions Gallimard.

1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

WITTFOGEL, Karl

1957 *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New Haven.

WORSLEY, Peter

1968 *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia.* 2ª edición, N. Y.

ZUIDEMA, R. T.

1964 *The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca.* Leiden.

El texto de este libro se ha trabajado en caracteres Life de 10 pts. con 2 pts. de interlínea. Las notas al pie de página en Caledonia de 8 pts. con 1 p. de interlínea. Los títulos de las partes en Garamond cursivos de 18 pts. y los de capítulo en Garamond cursivos de 12 pts. La caja mide 21 x 42 picas. El papel empleado es Bulky de 70 grms. La cartulina de la carátula es Valvecote de 240 grms. La impresión concluyó el 28 de diciembre de 1974 en los talleres de INDUSTRIAL *gráfica* S. A., Chavín 45, Lima 5.

KAREN SPALDING, historiadora norteamericana, profesora asistente de las Universidades de Columbia y Yale. Es autora de *Indian Rural Society in Colonial Perú: the example of Huarochirí* (tesis doctoral inédita, Universidad de California) y de varios trabajos sobre la historia colonial del Perú.